

319

ANNO XIV - APRILE-SETTEMBRE 1952 - N. 2-3



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (709)

*Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°*

SOMMARIO

ARTICOLI: LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.: *La dottrina spirituale di Fra Battista da Crema O. P.*, pag. 187. — AEMILIUS FOGLIASSO, S. D. B.: *Directio spiritualis et exigentiae hodiernae vitae religiosae*, pag. 235.

COMUNICAZIONI E NOTE: EUGENIO VALENTINI, S. D. B.: *Il sistema preventivo della Beata Verzeri*, pag. 248. — D. E. MURTAZ, S. D. B.: *Per una Teologia dell'Educazione*, pag. 288. — VINCENZO MIANO, S. D. B.: *Educazione e libertà*, pag. 317. — RENZO TITONE, S. D. B.: *Due libri, due fonti*, pag. 328.

NOTE DI PEDAGOGIA E DI SPIRITUALITÀ SALESIANA: EUGENIO VALENTINI, S. D. B.: *La direzione spirituale dei giovani nel pensiero di Don Bosco*, pag. 343.

RASSEGNA DI STUDI SINDONOLOGICI: DOTT. CASELLI GIUSEPPE, *Caratteri di anormalità delle impronte Sindoniche*, pag. 384. — ANTONIO COJAZZI, *La Sindone nella liturgia bizantina*, pag. 394. — DOTT. GIUSEPPE BELLARDO: *La piaga del costato*, pag. 399. — B. B.: *Un Cristo Crocifisso*, pag. 403. — *Notizie varie*, pag. 403.

RECENSIONI: ANGELO PENNA: *Geremia*; G. G. Gamba, pag. 404. — P. CARTECHINI, S. J.: *De Valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas*; D. P. Broccardo, pag. 406. — BERETTO D.: *La preghiera secondo l'insegnamento di S. Tommaso*; D. P. Broccardo, pag. 406. — FALCON GIUSEPPE: *Manuale di Apologetica*; Oja, pag. 406. — H. M. FAY: *Le développement du sens moral chez l'enfant*; Giacomo Lorenzini, pag. 407. — GISQUIÈRE EMANUEL: *Deus Dominus, pælections theodiceæ*; Luigi Bogliolo, pag. 408. — ABBAGNANO NICOLA: *Storia della Filosofia*; Luigi Bogliolo, pag. 409. — GIOVANNI AMBROSETTI: *Il Diritto Naturale della Riforma Cattolica*; Dario Composta, pag. 410. — P. LADISLAUS A. M. IMMAC., C. P.: *De Vocazione religiosa*; Gino Corallo, pag. 412. — MONS. SALVATORE GAROFALO: *La Sacra Bibbia - Il libro dei Re*; G. G. Gamba, pag. 414. — *Atti del VII convegno di studi filosofici cristiani*; Giuseppe Mattai, pag. 414. — L. VOLPICELLI: *Storia della scuola sovietica*; Pietro Braido, pag. 415. — EMANUELE SEVERINO: *Heidegger e la metafisica*; Pietro Braido, pag. 415. — COTTO CARMELO: *L'Ambiente. Esplorazione e studio dell'ambiente da parte del fanciullo*; P. G. Grasso, pag. 416. — NOSENKO GESUALDO: *Didattica della Religione*. RIVA SILVIO: *Didattica della Religione nella scuola media*; Luigi Calonghi, pag. 417. — BORGHI L.: *John Dewey e il Pensiero Pedagogico Contemporaneo negli Stati Uniti*; Renzo Titone, pag. 419. — *La psychotechnique dans le monde moderne*; Mario Viglietti, pag. 420. — THILS G.: *Teologia delle realtà terrene*; Paolo Stacul, pag. 420. — *Alessandro VI e Savonarola*; P. S., pag. 424. — P. LUDOVICUS J. FANFANI, O. P. *Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis*; Sac. Andrea Gennaro, pag. 425. — BERGHIN-Rosé, GUIDO C. M.: *Elementi di filosofia*; VI, *Teologia Naturale*; Luigi Bogliolo, pag. 425. — GIACON CARLO: *Motivi platoniani*; Luigi Bogliolo, pag. 426. — ALFRED SAUVY: *Théorie générale de la population*; P. G. Grasso, pag. 426. — *Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia o. f. m. Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*.

ABBONAMENTO ANNUO 1952 A «SALESIANUM»
ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000
OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:
Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (709)*.

LA DOTTRINA SPIRITUALE DI FRA BATTISTA DA CREMA O. P.

Un precursore dello spirito tridentino

Parte seconda: LA FASE MISTICA

I — ALLE SOGLIE DELLA MISTICA

PREMESSA.

Una netta separazione fra la fase ascetica e quella mistica, nella dottrina spirituale di F. B., non si può fare perchè la mistica è l'ordinario sviluppo dell'ascetica; il passaggio dall'una all'altra è perciò naturale e continuo. D'altronde, anche quando l'anima è entrata negli stati mistici, non può fare totalmente a meno dell'esercizio ascetico; si tratta piuttosto di dominio prevalente, anzichè esclusivo, dello sforzo umano (fase ascetica) ovvero dell'influsso divino (fase mistica). Che il Nostro la pensi così si può anche dedurre dal fatto che stimola alla generosità dello sforzo ascetico prospettando i conforti dei gaudii mistici. È un concetto che ribadisce molte volte: « le cose spirituali cominciano con dispiacere ma finiscono con grande allegrezza » (*Dev. 8*)... « la devozione prima è fastidiosa e poi allegra e gioconda » (*ib.*)... i gaudii della vita mistica sono « grandissimi e verissimi ». « E certamente li veri e grandi gaudii non si trovano se non presso li veri devoti e santi, a li quali soli è dato gustare e vedere quanto è soave il Signore. Imperochè li contenti e allegrezze delle altre cose sono finite e poche, perchè sono delle creature, ma li veri devoti passano il grado delle creature e vanno fino al Creatore, il quale per esser massimo e verissimo, dà massime delettazioni e gusti e contenti della sua sapienza, bontà, bellezza ed eternità. E qualche volta a li veri devoti

queste sue delettazioni non gliele dà parte a parte, ma tutte unite in se stesso in quello abisso di quello che è. O quies! quanto sei grande e bello! Non sono a noi concetti che possano representar te stesso» (*Dev. 8*).

Tuttavia l'inseparabilità della fase ascetica da quella mistica non toglie la loro netta distinzione, facilmente discernibile alla prima lettura delle opere battiane.

Tratteremo anzitutto di alcune questioni che stanno alle soglie della vita mistica e particolarmente delle consolazioni e aridità spirituali, e dei gradi della vita spirituale, delle premesse indispensabili per giungere agli stati mistici.

Poichè la mistica di F. B., disordinatamente sparsa in tutte le sue opere, presa isolatamente, presenta notevoli difficoltà d'interpretazione, l'accosteremo continuamente al pensiero dei grandi mistici posteriori e particolarmente ai due massimi Dottori Mistici: S. Giovanni della Croce e S. Francesco di Sales. Soltanto con questo metodo taluni punti più difficili prendono il loro posto nell'insieme del suo pensiero e il loro giusto significato.

1) CONSOLAZIONI E ARIDITÀ SPIRITUALI.

F. B. è, nel medesimo tempo, un nemico implacabile del falso misticismo e un deciso e forte difensore dell'autentica mistica. La sua difesa delle « delettazioni » mistiche ha una portata che soverchia l'argomento che stiamo trattando, per estendersi a tutta la fase mistica della vita spirituale.

a) *Difesa della vita mistica.*

Con un'argomentazione tecnica rigorosa (non facile a trovarsi nel corso dei suoi scritti), egli s'indugia a dimostrare che « le delettazioni spirituali » dei « veri devoti » sono oggettive e reali e non soltanto frutto di fantasia. È ben vero, egli osserva, che si possono dare « delettazioni », anche « molte e grandi », unicamente provenienti dalla fantasia, ma « le delettazioni spirituali » dei veri santi sono « vere e non fantastiche ». E lo prova nel modo che segue: tre sono gli elementi che entrano a costituire la « delettazione »: l'oggetto, il soggetto, l'unione dell'uno e dell'altro. È necessario anzitutto che vi sia un oggetto « proporzionato a dare delettazione », non vi sarebbe mai delettazione se non vi fosse però anche il soggetto « disposto » a riceverla, nè mai la riceverebbe senza l'unione o « congiunzione » dell'oggetto con il soggetto. E quanto più intima e forte è tal unione, tanto « migliore e maggiore » è la « delettazione », la quale è direttamente proporzionale alla perfezione dell'oggetto e alle disposizioni del soggetto.

Ora « Dio è ottimo e sufficientissimo a causare ogni delettazione ed è causa di ogni contento »; nessuno è « più disposto e atto a ricevere questo tanto bene come il vero devoto ». Nè è conveniente che Iddio conceda maggiori o altrettanti gaudii agli altri che agli amici.

Inoltre la « congiunzione » fra il « sommo bene » e « l'uomo santo » è più alta dell'unione puramente fantastica. Di conseguenza la « delettazione » che ne scaturisce è superiore a quella fantastica. Inoltre Dio sarebbe ingiusto se le consolazioni fantastiche, concesse ai cattivi, fossero maggiori delle consolazioni spirituali concesse ai buoni.

Le consolazioni dei veri devoti « trapassano » le « delettazioni corporali » dei cattivi, le « delettazioni fantastiche » dei « semplici », le stesse « delettazioni intellettuali » dei filosofi. Il vero devoto non s'accontenta di delettazioni sensibili, immaginabili, intellettuali. Egli tende ad una unione ben più alta: *alla visione beatifica per essenza*, di cui le altre unioni non sono che una partecipazione. Tuttavia finché rimane su questa terra, Dio gli concede godimenti superiori alle più alte soddisfazioni intellettuali, soltanto inferiori ai gaudii della visione beatifica, di cui sono una partecipazione. Questi doni consistono « in lumi e fortezza soprannaturali » che danno una capacità di conoscere e di agire quello « che mai filosofi hanno potuto intendere ed operare ». Così i santi e profeti dell'Antico e Nuovo Testamento hanno operato cose superiori alle capacità naturali.

Questa « congiunzione di lume ed amore » è « assai più forte che non è la naturale » perché procede da Colui che è sopra la natura. Dunque sia per parte di Dio, sia per parte del « vero devoto », « come ancora per essa congiunzione », quella dei « veri devoti » non solamente non è delettazione fantastica, ma « reale, massima, più eccellente di tutte le altre ».

A conferma della sua difesa F. B. si appella all'autorità dei massimi Dottori della Chiesa: S. Ambrogio, S. Gerolamo, S. Agostino, S. Tommaso, i quali erano insieme veri devoti e grandi filosofi ed hanno sperimentato tanto le delettazioni « intellettuali » che le « soprannaturali ».

« Pertanto non è più in tal cosa da dubitare, ma da avere per fermo che le delettazioni dei veri devoti sono massime e verissime » (*Dev. 12*).

b) *Criterio per distinguere le consolazioni vere dalle false.*

Sono due cose differenti « delettazione » e « devozione », cioè « prontezza nelle cose divine » (*Dev. 13*). Alcuni credono d'esser devoti quando sentono « qualche soavità e consolazione spirituale », il che è falsissimo. Non vi sono « vere » consolazioni spirituali quando manca la perfetta vittoria di se stesso. Ecco il criterio fondamentale. Praticamente: non è segno di devozione il sentire un momentaneo conforto e contento spirituale « dopo aver sentito una predica, o ascoltato una Messa, dopo esser stati ad una funzione, dopo una buona ispirazione, o una parola di qualche persona santa », se poi non si ha « facilità e prontezza nelle cose divine », se non ci si cura di vincere l'ira, la gola o gli « altri mali abiti », se non si ha la pace ma la ribellione « della mente e del corpo » (*Dev. 13*). Queste sono consolazioni fantastiche e diaboliche e questi tali non sono persone spirituali, ma aventi « similitudine di spiritualità », « sono cioè spirituali di fora e di sopravvia ». Non importa che

vadano a « prediche, a messe, a giesie », che dicano « longhe e grosse corone di Pater nostri e Ave Maria », « che si confessino e comunichino spesso », non importa « che sappiano versar qualche lacrima sulla Passione di Cristo, mentre rimangono nella propria ira e vanità, nè fanno alcun profetto spirituale » (*Dev.* 13). Costoro sono « devoti simulati del demonio », che pretendono di insegnare agli altri « quello che essi non hanno mai imparato ».

Le consolazioni spirituali che non siano accompagnate dal combattimento spirituale contro tutte le passioni, con un continuo e forte spirito di mortificazione, non sono altro che illusioni.

c) *La « golosità spirituale ».*

F. B. dà un altro criterio, infallibile, per giudicare se si tratta di consolazioni spirituali false o genuine: la « golosità spirituale ». « Sappi, o lettore, e nota bene il parer mio: sai tu chi rimane ingannato in questo stato e in queste consolazioni spirituali? *Quelli che cercano consolazione, questi rimangono ingannati.* Bisogna cercar Lia, non Rachele. Vuoi tu che te insegni a conoscerli li veri devoti, dalli falsi e simulati? ». Sono falsi e simulati devoti quelli « che cercano le consolazioni » perchè in queste cercano se stessi. Sono « veri » quelli che vincono se stessi nell'ira, nell'impazienza, che sopportano allegramente ogni avversità « massimamente se vivono non curandosi della propria estimazione ».

Coloro che si turbano, se sono maltrattati, che passano continuamente dall'euforia all'abbattimento, che s'adirano per non esser riusciti a piangere nell'orazione o meditazione, costoro sono « devoti senza devozione e simulati devoti. Ma il vero devoto è sempre allegro e ogni cosa gli dà contento » (*Dev.* 13).

Ai veri devoti le consolazioni spirituali sono concesse anzitutto come « premio e pagamento » del ben operare, cosa però che essi non debbono in alcun modo cercare, ma piuttosto fuggire, poichè dobbiamo « più presto cercare in noi Cristo passionato che trionfante, e più presto tribolazione che consolazione ». Altre volte Dio concede questi favori a sostegno della fragilità e ignoranza umana, « come pedagogo e maestro del ben operare » ed è lecito desiderarli e domandarli, ma con molta cautela per i pericoli che vi si connettono (*Dev.* 9).

La medesima dottrina troviamo in altre opere del Battista, come ad esempio, nei *Detti* (III, Compunzione; XIV, Lagrime), nel Prologo a *Filosofia Divina*, ecc.

E la medesima dottrina di S. Francesco di Sales, ed è impressionante trovarla esposta da F. Battista, un secolo prima, con parole ed espressioni quasi identiche.

F. B., *Dev.* 9

« Me ricordo aver detto e scritto molte volte che l'uomo santo non si cura, nè cerca lacrime, nè dolcezze di core, perchè il

S. FR. DI SALES, *Filotea*, IV, 12, 5.

« Bisogna rinunziare di tanto in tanto a queste dolcezze, tenerezze e consolazioni, staccandone il cuore e protestando, che,

fine del santo si è non la dolcezza ma il dolce, non la consolazione ma il consolatore ».

sebbene le accettiamo con umiltà, e le amiamo perchè ce le manda Iddio e ci eccitano all'amor suo, tuttavia noi non cerchiam quelle, ma Iddio e il suo santo amore; non la consolazione, ma il Consolatore; non la dolcezza, ma il dolce Salvatore ». Cfr. anche Teotimo, 9, 10.

Anche l'espressione « golosità spirituale » la troviamo letteralmente in S. Giovanni della Croce (*Notte oscura*, 1, 6).

d) *Le aridità spirituali.*

L'uomo rimane talora senza compunzione e gusto perchè Dio vuole provarlo « se comincia ad operare bene per puro amor di Dio e di essa virtù ». Altre volte perchè Dio vuol concedere un po' di riposo al corpo perchè « se rimanesse sempre in continua contemplazione cadrebbe infermo » (*Dev.* 9).

A volte però le aridità hanno origine dalla negligenza e tiepidezza. Come infatti « i veri devoti » anche quando non le cercano, anzi « rifiutano », le consolazioni spirituali sono tuttavia consolati, così i negligenti « non gustano tali premi divini, ma sono sempre aridi e secchi, senza compunzione alcuna », e ciò dipende dalla loro « mala vita » e dall'aridità casciano poi « in durezza e ostinazione di cuore » (*ib.*).

2) « LA CHIAVE DELL'USCIO OVE RIPOSA CRISTO ».

La chiave per entrare nel possesso delle « delezzazioni massime e verissime » della vita spirituale è « la total vittoria di se stesso » secondo le caratteristiche tracciate nella prima parte di questo lavoro. Grazia e buona volontà, frequenza dei Sacramenti, meditazione del Crocifisso, orazione « mentale », pratica dell'umiltà, dell'obbedienza, della pazienza, e più ancora, come vedremo nei paragrafi che seguiranno, la pratica dell'amor puro.

La vita attiva della total vittoria interiore è necessaria se mai uno pensa di poter arrivare alla vita contemplativa, perchè se non sono quetate le nostre passioni, « la mente resta inquieta e così quando pensano contemplare si trovano fantasticare ». La vita attiva della total vittoria di se stesso è necessaria alla contemplazione « come è necessaria la chiave per aprir l'uscio dove riposa Cristo » (*C. e V.*, 9, 8).

« Li mezzi che fanno pervenire a tal fine sono le avversità, sono lo esser umiliati e sbeffati. Vogliate o non vogliate, in questo mondo o nell'altro vi bisogna andar per la via delle tribulazioni e umiliazioni. Sicchè se desiderate il fine e grassezza della devozione gustate prima voluntiera la passione. Non fuggite li obbrobrii perchè mortificano le nostre passioni e inclinazioni. Questa è strada che conduce al fine quietissimo, nè senza camminar per la via mai giungereste a casa » (*Dev.* 8).

A questo punto F. B. esorta a non por tempo in mezzo, a mettersi subito all'opera perchè chi non comincia subito non comincia mai; esorta inoltre a

non lasciar incombattuta nemmeno una passione, perchè basta che una ne rimanga viva per rovinare tutto l'edificio spirituale quando meno si pensa.

La via della passione è dunque l'indispensabile premessa alla via dell'autentica consolazione. Avanti dunque, esclama l'ardente Frate, non date ascolto « alla matta massara » della sensualità, lasciate che strilli e si lamenti, spingete lo sguardo innanzi dove vi attendono le mistiche consolazioni e l'ebbrezza della vittoria.

Per designare il rapporto fra ascetica e mistica e le condizioni del passaggio da una fase all'altra, F. B. si serve dell'immagine scritturale, classica presso i mistici e i Padri della Chiesa, di Lia e Rachele: Lia è simbolo della vita ascetica, Rachele simbolo della vita mistica.

Come Giacobbe dovette servire e faticare sette anni prima d'avere Rachele in sposa e terminati i sette anni anzichè Rachele dovette contentarsi di Lia, dovendo poi impiegare altri sette anni di fatiche prima di ottenere Rachele, così i veri devoti debbono esercitarsi prima nelle sette opere di misericordia corporale, vincersi bene, « imparare a sopportare freddo e gelo di notte e caldo di giorno », dopo di che avranno soltanto Lia, cioè saranno dotati di una maggior prontezza nel vincere e superare le difficoltà e avversità « esteriori » e « corporali ». Soltanto dopo l'esercizio delle sette opere di misericordia spirituale e dopo aver imparato a vincearsi, anche interiormente, « a metter da canto ogni cosa spirituale corporale e arder d'amore del solo Dio » avranno finalmente Rachele, cioè « la perfetta grassezza delle cose divine » (*Dev. 10*). Le cose « preziosissime della vita mistica non sono date ai tiepidi e negligenti, ma soltanto a quelli i quali, « con ogni lor studio le cercano, meritamente dalla bontà di Dio vengono a lor date » (*De la Prof.*, fol. 22-23).

Ancora una volta F. B. distingue nettamente due momenti ascetici: quello prevalentemente esteriore, e un altro prevalentemente interiore. L'ascetica esteriore è quella che si esercita nelle opere di misericordia esteriore « come servir gli infermi, governar gli ospedali, reggere la famiglia e la repubblica », nei digiuni, vigilie, discipline. È la prima fase, anch'essa necessaria, ma secondaria e preliminare, la più superficiale e meno importante (*Dev. 21-22*). « La vittoria di se stesso più riguarda l'uomo interiore che lo esteriore » (*C. e V., 9, 9*) e consiste nello sforzo del raccoglimento, del continuo controllo su di sé, e nella meditazione. Questa seconda vittoria è assolutamente necessaria per giungere alla contemplazione (1).

(1) In quanto tempo si ottiene la totale vittoria di se stesso? Sebbene F. B. richiami l'opinione di Giov. Cassiano, che si possa giungere alla totale vittoria nel giro di soli sei mesi, opinione evidentemente semipelagiana, per conto suo dice ripetutamente che la vittoria di se stesso non è questione di tempo, ma di buona volontà e di grazia. A parità di condizioni sarà più rapida la vittoria di chi ha più aiuti soprannaturali.

Comunque, essendo l'uomo inserito nel tempo, ci vuol tempo tanto per salire molto in alto quanto per discendere molto in basso, sebbene Iddio possa anche istantaneamente giustificare un peccatore, qualora il suo pentimento sia vivissimo. È più difficile però far cadere chi è veramente buono che convertire un cattivo, perchè la sapienza vince la malizia.

Quali sono le cause delle cadute rovi-

3) I GRADI DELLA VITA SPIRITUALE.

F. B. fa sua la classica distinzione dei tre gradi della vita spirituale: incipienti, proficienti, perfetti, senza prendere la distinzione in senso rigido e assoluto, ma piuttosto in senso relativo e approssimativo. Egli tende a distinguere una molteplicità di gradi nell'interno di ciascun grado: vi sono molti gradi di incipienti, molti gradi di proficienti, molti gradi di perfetti.

Gli incipienti. È questa la fase più dura della vita spirituale, il periodo in cui la sensualità « si lamenta e grida », in cui i « pusillanimi » facilmente si perdono di coraggio e vengono meno. L'ottimismo ascetico battistiano è tutto diretto ad incoraggiare e scuotere i principianti quanto più le loro abitudini sono radicate e inveterate.

Incipienti non sono naturalmente soltanto i novizi e i giovani in generale, ma anche coloro che, a 40 oppure 50 anni di Professione, « hanno poco desiderio di far profetto... vecchi di tempo ma giovani de virtù... dovemo credere che santa Agnese fosse più perfetta, qual per Cristo morì di anni tre-dici, che non sono al presente molti vecchi di sessanta e ottanta anni » (*De la Prof.*, fol. 26).

Per chiarire meglio le sue idee circa i gradi della vita spirituale, F. B. si serve del paragone dell'appetito e inappetenza fisica. Come un buon appetito è segno di buona salute, l'inappetenza è segno di indisposizione. La vita spirituale è tutta un desiderio, una sete e una fame di Dio e il livello di questa fame dà il livello del grado di vita spirituale. Come la mancanza di appetito è sintomo di debolezza e indisposizione fisica, così la mancanza « di fame di perfezione » è sintomo di debolezza o indisposizione spirituale. Gli incipienti hanno « poco e debole » appetito di perfezione, perché sono spiritualmente deboli e indisposti. Ma vi sono diversi gradi di debolezza e indisposizione fisica e similmente spirituale. Vi sono ad esempio stomachi infermi, ma non molto deboli, che non sentono appetito, pure se qualcuno li stimola ed esorta a mangiare s'inducono infine a prendere qualche cosa e questo con loro gioamento. Vi sono poi stomachi delicati che non riescono ad assimilare se non poche cose delicate e s'inducono a mangiare soltanto dopo molto pregare ed insistere. La condizione di queste persone è certamente peggiore della precedente. Vi sono infine stomachi molto delicati che non soltanto soffrono di una completa inappetenza ma rifiutano tutto quello che prendono: la condizione di questi è disperata, sono « in extremis ».

I proficienti si possono invece paragonare a coloro che godono di un buon appetito, che sono « sani e gagliardi », ed hanno « gran fame di virtù ».

nose? F. B. ne assegna quattro: a) il vizio della carne « per la veemente delettazione rovina coloro che non hanno i sentimenti esteriori ed interiori ben custoditi e mor-

tificati »; b) una passione non ben vinta; c) la tepidità; d) l'ira più delle altre passioni causa le rovine repentine (*C. e V.*, 9, 12).

Costoro sanno vincersi, « fare resistenza a se stessi », sanno darsi qualche disciplina, sanno affrontare di buon animo l'umiliazione e la riprensione. S'intende però che anche fra coloro che hanno buon appetito vi è grado e grado.

I perfetti sono non soltanto sani e gagliardi ed hanno buon appetito, ma hanno addirittura « una fame arrabbiata » e più crescono in perfezione più cresce la loro fame; ed hanno uno stomaco tanto robusto che assimila ogni cosa e tutto è loro di giovamento, poichè essi traggono giovamento da qualsiasi evenienza lieta o triste, senza alternative di alti e bassi.

4) « SEGNI » DI VITTORIA.

Come S. Giovanni della Croce (*Salita al Monte Carmelo*, II, 13) elenca i « segni » del passaggio dalla meditazione alla contemplazione e altrove (*Notte oscura*, I, 9) dell'entrata dell'anima nella fase della notte oscura, così F. B., al termine di *Cognizione e Vittoria* (9, 13), enumera i « segni » della totale vittoria di se stesso.

Primo segno: la conformità totale della volontà umana con quella divina, ottenuta « per grazia ed industria ». È il segno più manifesto.

Secondo segno: l'aver ottenuto il dono della *santificazione* « per grazia di Dio e propria fatica, con la spada in mano ». Questo dono comprende quattro elementi:

- a) « remissione dei peccati passati »;
- b) « continuo adiutorio che non possi più peccare mortalmente »;
- c) gli stessi peccati veniali non sono più cagione di rovina, ma soltanto « stimolo alla custodia dell'umiltà »;
- d) impulso irresistibile, che pur lascia intatta la libertà, di tendere alla perfezione.

Questo dono della santificazione, egli soggiunge, alcuni lo posseggono senza saperlo e questi camminano più sicuri e più veloci, altri lo hanno e sanno di possederlo, « ma più si conosce tal dono per propria esperienza che per umana conoscenza ».

Terzo segno: l'aver raggiunto tal purità di vita che i santi « avessero grato a conversar teco », notando però che è cosa ben diversa l'*apparizione* dei santi e degli angeli e la *conversazione* con essi. Possono infatti apparire anche a persone molto imperfette per attirarle al bene, ma non vogliono aver familiarità se non con coloro che hanno l'anima pura da ogni fermento di malizia e libera dal desiderio di simili doni soprannaturali di cui si sentono indegni. Ed anche nella certezza di non ingannarsi debbono « dar licentia a tali santi » che se ne vadano e che non vengano a conversare con chi è pieno di difetti.

Quarto segno: l'esser pervenuti a un così « perfetto e compiuto odio di tutte le parti sensitive e intellettive » che non « conosca meritare altro che male », onde l'anima si reputa « il peggior inimico qual abbi Iddio ». E sebbene non intenda con l'intelletto che l'uomo si deve odiare pur « vuol intendere

con la volontà » (2) e con la volontà desidera ogni umiliazione dinanzi a Dio, « in questo mondo e nell'altro » e considera se stesso degno di ogni pena e afflizione e « tutte in generale e in particolare le desidera e nel corpo e nella testa, nelli fianchi, nelli piedi e mani, nella fama e riputazione ». Da questo grande odio scaturisce una grande libertà di mente la quale può pensare a « cose superiori a se stesso ».

Qui occorre osservare che l'esposizione di questi « segni », al termine di un'opera ascetica destinata al gran pubblico, separati dal contesto delle altre dottrine mistiche, può esser causa di illusioni, e perciò è almeno inopportuna.

Per F. B., come per gli altri grandi mistici posteriori, la total vittoria esteriore ed interiore di se stesso » è « la chiave per aprir l'uscio dove riposa Cristo » (*Dev. 8*). È il passaggio dagli angusti e soffocanti confini dell'egoismo agli orizzonti senza confini della contemplazione mistica: « li confini e ultimo termine della vittoria di se stesso sono tanti grandi che non gli è fine » (*C. e V.*, 9, 14). È il passaggio dalla fatica al riposo, dal deserto assolato e desolato dell'amor proprio all'oasi dell'amore e della contemplazione di Dio. « Ma quando l'uomo ha fermamente determinato di vincere se stesso, ed ha piantato la Croce e crocifisso nel suo cuore, quello che in principio gli è parso difficile e quasi impossibile comincia a farsi facile, perchè passato che abbi quello principio per forza d'animo, comincia a vedere il bel stato e giardino fiorito di tante grazie, quali li sono date, che per amor di ognuna di quelle passeria per ogni foco e spade ». È il passaggio dal modo di conoscere e di essere della creatura al modo di conoscere e di essere del Creatore: « Si che passato il principio di vincere se stesso, si vede il riposo; si vede abbondare grazie di compunzioni e dolci meditazioni e così si fa facile il vincere se medesimo. Passato il mezzo e approssimandosi alla perfetta vittoria ogni cosa ritorna in festa, riso e canto; le tribulazioni li sono consolazioni, li dolori gaudio, li affanni si convertono in allegrezza. E se le disgrazie li rendono contenti quanto pensiamo che li rendino contenti le vere contentezze?... se vuoi conoscere il termine e il fine delle sue consolazioni più presto potrai numerar l'arena del mare che finir di conoscere le consolazioni di uno perfetto vittorioso di se stesso, perchè tal è fatto ricettacolo del Spirito Santo, il qual è puro contento e infinito bene » (*C. e V.*, 9, 14).

(2) Anche S. Francesco di Sales parla di una conoscenza superiore a quella intellettuativa: « l'amore comincia con la conoscenza

ma poi la sorpassa » (*Teotimo*, VI, 4). È la caratteristica della conoscenza mistica sulla quale torneremo più avanti.

II — DALLE TENEBRE DELL'AMOR PROPRIO ALLA LUCE DELL'AMOR DI DIO

1) INCOMPATIBILITÀ FRA AMOR PROPRIO E AMOR DI DIO.

In questo primo paragrafo della mistica battistiana è necessario riprendere il tema dell'ultimo capitolo dell'ascetica: il tema dell'amor puro, cardine dell'ascetica e anche della mistica del Nostro. Alla base della mistica di F. B. sta il medesimo principio che troviamo al principio della *Salita al Monte Carmelo* (I, 4) di S. Giovanni della Croce, che di fatto sta alla base di ogni mistica cattolica, immediatamente derivato dalle fonti bibliche: « *quae est societas lucis ad tenebras?* » (II Cor., 6, 14).

La luce dell'amor di Dio non può esser compresa dalle tenebre dell'amor proprio: vi è fra l'una e le altre un'opposizione assolutamente irriducibile, una incompatibilità che non ammette compromessi e mezzi termini: chi non è con me è contro di me (anche questo passo evangelico da S. Giov. della Croce è interpretato in questo senso).

La sorgente scritturale principe di questo concetto è senza dubbio S. Giovanni, il quale sia nel quarto Vangelo, sia nelle epistole, sia nell'Apocalisse, ritorna frequentemente e solennemente sul Dio Carità-Luce. L'amor mistico non è soltanto carità ma anche luce, sono due aspetti fra loro inseparabilmente uniti: l'amore di Dio coincide con l'amore della Luce. Dalla vittoria e dalla prevalenza della luce sulle tenebre si misura tutta la vita spirituale: l'amor di Dio è la luce, l'amor proprio sono le tenebre.

Se descendiamo dall'immagine al concetto, fra S. Giovanni della Croce e F. B. non vi è soltanto identità di dottrina, ma anche identità di concetto e di espressione. Identico anzitutto il richiamo al medesimo passo scritturale (Jo., 12, 25). « Chi ama l'anima sua la perderà, e chi odia l'anima sua in questo mondo la salverà per la vita eterna » (*Salita al Monte Carmelo*, II, 7, 6). Cfr. F. B. *passim*.

Sorprendentemente uguale la forma con cui l'uno e l'altro presentano l'incompatibile opposizione fra amor proprio e amor di Dio:

F. B., *Dev. c. 14*

« Quella adunque cosa che è drittamente contraria alla devozione... si è l'amor proprio che l'uomo ha a se stesso, sia esso amor corporale o spirituale. Bisogna che o la devozione o l'amor proprio si parta dall'anima, perché sono contrari come bianco e nero li quali doi non possono stare ad un tempo sopra una medesima cosa ».

S. Giov. d. CROCE, *Salita*, I, 6, 2

« Come dicono i filosofi... due contrari non possono trovarsi insieme in un medesimo soggetto... Amor di Dio e amor di creatura sono contrari e pertanto affetto verso Dio e affetto verso la creatura non possono coesistere in una medesima volontà » (cfr. anche I, 4 e I, 5).

È un concetto che il Dottor Mistico ribadisce in cento modi. Ma non meno insistente e forte è l'accentuazione di F. B.: « chi vuole mescolare l'amor proprio con l'amor divino o devozione in un'anima, essa se fa non devota, nè senza devozione, ma si fa una mistura che si appella tepidità » (*Dev. 14*).

S. Giovanni della Croce e S. Francesco di Sales (cfr. *Salita*, II, 6, 6, e *passim*; *Teotimo*, 9, 16 e *passim*), come del resto tutti i mistici cattolici, in questo vanno perfettamente d'accordo: non si giunge all'unione mistica senza una spogliazione totale, una completa nudità, una morte di tutto ciò che è « amor di creatura », « amor proprio », « amor di sè ».

L'amor proprio impedisce l'unione della volontà umana con la volontà divina, nel che sta tutta l'unione mistica; non soltanto dunque l'amor proprio è nemico della luce, ma anche nemico dell'amore, della carità.

F. B., *Ep. Fam.* c. 31

« Bisogna unirse totalmente nello amato talchè non ci resti alcuna discrepanza né minorità di volontà. Si deve esaminarsi l'anima se per esperienza conosce che Dio si contenta di lui e se è una medesima volontà di tutti e due » (*Sp. Int.* 51).

S. FR. DI SALES, *Teotimo*, 9, 13

« Come il servo e il padrone sono due persone, così le loro volontà sono due. Ma la volontà morta a se stessa, non ha più desideri particolari, è sempre conforme, sottomessa, convertita in quella di Dio ».

2) LA DOTTRINA DELL'AMOR PURO.

Nella luce del principio fondamentale suesposto dobbiamo intendere la dottrina battistica dell'amor puro nella quale F. B. si trova più vicino a San Francesco di Sales che al Mistico spagnuolo. E poichè si tratta di una dottrina di fondamentale importanza ci si vorrà perdonare una citazione eccezionalmente lunga.

« Pertanto bisogna lassar tutto l'amor proprio di se stesso e non voler cercare altro che l'onore di Dio e metter ogni cosa nelle sue mani: corpo e anima, onore e vergogna e dir fiducialmente e con vero cuore: ecco, Dio mio, metto la roba, il corpo, l'anima e tutto il mio volere e sapere nelle man tue, fanne quello che tu vuoi, mettile ove ti piace. Non mi parerà strano se sarà detto mal di me, nè mormorerò se il corpo sarà infermo e debole o passionato, non mi contristarò se metterai l'anima nell'inferno fra li demonii ad esser da quelli crociata. Non voglio più, o Signore, riservarmi cosa alcuna, ma solo il tuo onore sia totalmente compiuto in me, ancora che sia con ogni danno mio di corpo e anima, voluntiera lo abbraccio e prego che lo concedi per particolar dono... Così bisogna e molto più esser devoti, cioè pronti nelle cose di Dio che niente ci paia difficile, niente duro. O dono non conosciuto! *Chi in questo modo perde il tutto trova il tutto e più che il tutto* » (*Dev. 15*).

« Lo amor che tu hai a qualche cosa è causa della tua turbazione e il non aver amore è causa della tua quiete. Qual pazzia adunque è più ad amar te stesso! Perchè non te metti tutto nelle mani di Dio, senza scrupolo alcuno? Serialo mai crudele? Non vuole meglio a te che non vuoi tu a te stesso... Lascia, lascia il tutto... di modo che se qualche cosa non va secondo il tuo volere

e disegno, che non te corrozzi, ma laudi Dio così come se fosse fatto tutto quello che volevi... non voglio però che sii insensato o inconsiderato, ma che guardi molto bene tutto quello che te bisogna fare o per il tuo corpo o per l'anima, o roba, per te e per tua famiglia, ma risguarda a fare non secondo che vorresti tu, ma secondo che piace a Dio » (*Dev. 16*).

« Risguarda mo' quanto mal ti fa lo amarte e di quanto bene ti privi a non spogliartene totalmente. E ti dico in verità che se fossi ben spogliato di te stesso per amor di Cristo, non solamente non te potresti disperare, ma se fossi condannato fra demoni e *fossi portato al inferno, portaresti teco il paradiso*. Ed essendo in pena non sentiresti pena e stando in crociato sentiresti allegrezza vera e reale, non fantastica, nè immaginaria. E questo perchè essendo tu in tal pena saresti però ancora in Dio e più congiunto che non sei al presente. E se al presente patissi pena o dolori di fianchi o di testa, o per altro modo, pur l'amor che tu porti a Dio te lo fa non solamente sopportare, ma quasi non sentire. Chi dubita quando in te fosse così ben purificata la volontà e lo amore e fosti con Dio più in unione, che non sei al presente, che tu avresti il sommo bene? *Leva la propria volontà e non vi sarà inferno, sia la tua volontà una medesima con quella di Dio e serai in paradiso*. E sappi che vogli o non vogli, se mai doverai andare in paradiso, bisogna che venghi a tal purità. Et è pur più bene e assai manco male a fare in questo mondo olocausto di te stesso che aspettar le pene del purgatorio, le quali non sono poche, ma sono date a discrezione de indiscreti demonii. E quelli che non saranno pervenuti alla somma devozione, saranno poi costretti a tanta purità per penalità perchè se (per impossibile) fosse condotto uno che non fosse ben purificato, in paradiso, tal portaria seco la pena sua e seria crociato secondo che cominciò il suo inferno Lucifero, essendo ancora in paradiso, ma fu finalmente discacciato. Si che guarda che o per amore o per forza, ti bisogna lasciar esso amor proprio e totalmente spogliartene » (*Dev. 17*).

« O amor proprio non star più nell'anima mia, fa che non veda alcuna cosa difficile, ove intervenga l'onore di Dio. Non più, Signore mio, mi voglio ricordar nè curar di me stesso. Creppi il corpo e sia dato agli uccelli su una forca, sia crociata l'anima in sempiterno con demonii. Sia perseguitato e infamato, non abbi alcuno recapito o difensore. Non voglio che mi paia strano il digiuno, pronto all'officio, continuo alla orazione, invincibile a le iniurie, insuperabile alle fatiche per guadagnar anime, umiliarme tutto e dar ragione al prossimo se tu ben avessi ragione e lui torto, a chi torrà la cappa lassarò anche la tunica, e a chi mi angasierà mille passi andarò due miglia, purchè io lo possi guadagnare con mia pazienza. Non più, Signore, voglio esser io ma tu stesso, e così come se tu comandassi a te stesso non sentiresti difficoltà alcuna, così in tutto voglio sia in me lo volere e amor tuo... Nè avrei mai ardire di dimandare paradiso o premio alcuno, se non in quello lume di Dio il qual mi fa veder che per sola obbedienza lo dimandi; perchè così mi comanda che aspetti vita eterna... Nè manco intendo di laudarlo e ringraziarlo nell'inferno che nel paradiso. Nè manco per ogni tribulazione e fastidio in questo mondo come se da ogni parte fossi consolato. Sta pur fora amor proprio che non me

cavasti gli occhi a farme dimandare o aspettar quello che non mi conviene, o a farme fuggire quello che debbo cercare. E tu, o caro lettore, non ti voler spaventare, nè te contristino tali parole. Ma manco le debbi iudicar che siano mal dette, se prima non hai gran lume e cognizione di Dio e di te stesso e se non hai lo affetto così purificato che non vogli alcuna cosa se non Dio o in Dio. Ma a questo secondo abbi ben l'occhio, perchè molte volte te pensi di amar qualche cosa in Dio e pur non è vero; se li mescola la propria sensualità o utilità. E quando avrai così ben purificato lo intelletto, che non intendi se non Dio, e lo affetto che ami se non Dio, allora judica le parole mie...

« Questo è infallantemente vero che a la vera devozione e santità è di diretto contrario l'amor proprio, il qual causa ogni imperfezione a male nelle anime nostre » (*Dev.* 18).

Anzitutto risalta qui evidente il grande principio dell'assoluta necessità della purificazione mistica per chiunque voglia evitare il fuoco del purgatorio (3).

Queste pagine contengono pure l'essenza dei famosi versi del TODO-NADA che troviamo nel capitolo XIII della *Salita al Monte Carmelo* di S. Giov. della Croce.

S. GIOV. D. CROCE

« Per assaporare tutto,
Non aver gusto in cosa alcuna...
Per posseder tutto,
Non posseder nulla di nulla ».

F. B., *Dev.* 15

« Chi perde il tutto
trova il tutto
e più che il tutto...
Lascia, lascia tutto ».

All'inizio della *Salita* il Dottore spagnuolo s'indugia lungamente e minuziosamente ad enumerare i danni e le imperfezioni causate dall'amor proprio nell'anima (*Salita*, VI, VII, VIII, IX, X). È il più bel commento alla sentenza di F. B.: « l'amor proprio causa ogni imperfezione e male alle anime nostre ».

Il concetto della volontà di Dio che cambia l'inferno in paradiso e sul quale F. B. insiste eccessivamente, sino a sembrare un prequietista, non ha altro significato che quello espresso da S. Francesco di Sales: « Anche se non esistesse l'inferno per punire i cattivi, e il paradiso per ricompensare i buoni e che non avessimo obbligazioni di sorta verso Dio (ipotesi irrealizzabile) l'amore di benevolenza ci porterebbe ugualmente a professargli obbedienza e sottomissione per libera elezione ed inclinazione nostra, ed anche per un dolce impeto amoroso » (*Teotimo*, 8, 1).

« Le pene in se stesse non possono certo essere amate, ma se si considera la loro origine, la provvidenza, la volontà divina che le permette, esse sono infinitamente amabili... Il cuore veramente amoroso, ama il beneplacito divino, non soltanto nelle consolazioni, ma anche nel dolore, anzi più nel dolore, nelle pene, nelle fatiche, perchè l'amore fa soffrire l'amante per l'amato » (*Teotimo*, 9, 2).

(3) È una dottrina che ha molta somiglianza con la dottrina sul purgatorio di S. Caterina da Genova, quasi contemporanea del Battista, e costituisce la più profonda giustificazione dell'universale vocazione alla vita mistica.

« L'amore preferirebbe l'inferno con la volontà di Dio che il paradiso senza, e se sapesse, per assurdo, che la sua dannazione fosse più gradita a Dio della sua salvezza, lascierebbe il cielo e andrebbe a gettarsi nell'inferno » (*Teotimo*, 9, 4).

Questa dottrina è quella di F. B. inquadrata nel suo contesto generale. Sostanzialmente S. Francesco di Sales e F. B. dicono la medesima cosa sebbene con stile molto diverso: pacata e sublime la veste letteraria dell'umanista di Sales il quale riveste la sua dottrina con la splendida similitudine del suonatore di liuto, divenuto completamente sordo, che suona senza sentire alcun gusto, ma unicamente per piacere al re (*Teotimo*, 9, 11); convulsa, rozza e incurante la forma del Nostro. Ma nonostante questa diversità di forma, S. Francesco di Sales è il miglior commentatore di Fr. Battista, il quale è certamente molto più preslesiano che prequietista. Il quietismo è unilaterale; prende un aspetto della vita mistica e vi s'insabba cadendo in un estremismo squilibrato.

3) « IL PURO AMOR DI DIO È ODIS SANTO DI SE STESSO ».

La conclusione logica della dottrina dell'amor puro è quella dell'odio santo di se stesso. Come l'ascetica di F. B. è tutta imperniata sul concetto della « vittoria di se stesso », così tutta la mistica s'incentra (dal punto di vista negativo) sul concetto dell'*odio santo di se stesso*. Se al concetto della vittoria di se stesso corrisponde su per giù la notte attiva del senso e dello spirito del grande mistico spagnuolo, all'odio santo corrisponde piuttosto la notte passiva. Senza pretendere di stabilire una corrispondenza rigorosa, osserviamo soltanto che al concetto dell'odio santo corrisponde precisamente quello che S. Giovanni della Croce e S. Francesco di Sales chiamano « spogliazione totale », « nudità assoluta », « morte », « annichilimento » coincidenti con l'assoluta purificazione dello spirito da tutto ciò che sa di umano ed ha come logica conclusione l'assoluta e totale conformità della volontà umana con quella divina. « Lo stato di questa divina unione, dice il Mistico Dottore, consiste nell'aver l'anima secondo la volontà in una totale trasformazione nella volontà di Dio. In questo stato diciamo la volontà esser tutt'una con la volontà di Dio e questa volontà è anche la volontà dell'anima » (*Salita*, I, 11, 2-3). Il medesimo principio è presente in S. Francesco di Sales (*Teotimo*, 9, 12 e 13). F. B. sviluppa molto questa dottrina nei due scritti *De la vera devozione* ed *Epistola Familiare*. Vale la pena riportare con una certa ampiezza il pensiero del Nostro.

« Come nuoce l'amor proprio a la devozione, così l'odio proprio fa l'uomo devoto. E quanto l'odio contro di se stesso è maggiore, tanto più aiuta e fa devoto. Sicchè non aver paura a troppo averti in odio. Che conoscendoti ed esperimentandoti uno cattivo et inimico di Dio, secondo che tu hai male a uno cattivo, così vogli ancor male a te stesso. E quanto conoscerai esser pessimo e ribelle a Dio più che ogni creatura umana e angelica così vorrai

a te maggior male e maggior vendetta contra te stesso. O santo odio da pochi conosciuto e da pochi abbrizzato, il qual solo puoi justificar l'uomo perverso e ribaldo! Quello che in questo santo odio è ad altri compassionevole e misericordioso, è a sè rigido ed aspero, conosce li altri boni pertanto li vuol bene e conosce sè perverso e pertanto si vuol male, punisce se stesso voluntariamente e quello che senza colpa esso non può fare contro di sè, almanco lo desidera e prega Dio di bon cuore di esser punito e justificato. Sichè non si deve aver paura di questo odio santo, il qual tanto Cristo ha laudato e per esempio nostro ha con fatti in se stesso commendato. E abenchè in Cristo fosse perfettamente questo santo odio, tal suo odio non procedeva però per alcuna colpa sua o peccato, ma procedeva per punire il peccato nostro in se stesso e per crescere ad ogni colmo di perfezione, in quanto omo e viatore perchè altramente crescer non poteva e per insegnar con li fatti a noi la via di essa perfezione. Sichè, se Cristo ch'era santo si odiava, noi che siamo cattivi e perversi se amaremo? Ognuno sappia che quanto più in noi cresce tal odio tanto più ne farà justi e santi e quanto manco, manco averemo di perfezione e devozione. Sichè, odio santo, cresce in me, contra di me *usque ad summum*, che in te non può esser peccato nè errore alcuno. Lo peccato nasce dall'amor proprio, la justificazione dall'odio santo. Onde se paresse che per odio proprio l'omo facesse qualche defetto e peccato, dico in verità che questo non può procedere da questo odio santo, ma nasceria da qualche amor proprio. Imperochè quello odio santo di se stesso porta con lui uno lume di discrezione tanto grande quanto è esso odio. Se l'odio è massimo lo lume divino e discreto è massimo, se l'odio grande, grande è lo lume, e se è poco così è poco lo lume. Per contrario lo amor proprio quanto è maggiore in l'omo, tanto è più di tenebre in quella anima e non vede lume di discrezione, ma precipita nelli peccati senza freno » (*Dev.* 24).

Odiare se stesso non significa altro che distruggere totalmente l'amor proprio che è tenebra, causa di ogni male angelico e umano. L'odio di sè non è altro che l'amor puro di Dio veduto nel suo aspetto negativo; perciò tutti gli attributi dell'odio di sè coincidono con gli attributi dell'amor di Dio ed è luminoso come l'autentico amor di Dio (lume di discrezione), non può commettere imprudenze e indiscrezioni. Che l'odio di se stesso coincide con il vero amore (non solo di Dio ma anche di sè), lo dice espressamente e ripetute volte. « Vi sono due amori: uno proprio mira soltanto alla propria utilità e comodità, l'altro mira soltanto l'onor di Dio e sua justizia e bontà... Il primo si può dimandare amore proprio, cioè amore di se stesso e odio di Dio. Il secondo odio di se stesso e amor di Dio... adunque questo odio è vero amore » (*Dev.* 25).

Il modo di esprimersi è diverso, ma il contenuto dottrinale della dottrina battistiana dell'amor puro è la dottrina tomistica dell'amore, secondo cui la creatura, *naturalmente* ama più Dio che se stessa, onde amando Dio ama se stessa in modo più alto e più vero. Odiare se stesso significa dunque non amarsi secondo la carne e i sensi, per amarsi più veramente secondo lo spirito, significa trascendere da un grado d'amore terreno e falso a un grado d'amore

celeste e autentico. Il purissimo amor di Dio, lo ripete tante volte il Nostro, non può non coincidere con il purissimo e verissimo amor di se stesso.

« *Adunque il veramente amarsi è un veramente aversi in odio e quanto più te averai in odio più te amerai veramente...* »

« E se tu non puoi intender questo, almanco credilo e credi alla similitudine qual propose Cristo quando dette tal documento imperochè comparò l'anima nostra al frumento il qual quando si semina s'el non si corrompe e moia, ma stia vivo, tal frumento non può far frutto degno di vita eterna... e così se l'uomo è ben mortificato e anhilato in se stesso, questo in verità comincia a vivere in Cristo e così fa frutto mirabile. Bisogna quasi seminare e per conseguente mortificare l'anima nostra; perchè bisogna aver altro frutto in essa anima che non è in questo mondo, secondo che dice l'Apostolo: si semina in ignobilità e si risuscitarà nobile, in infirmità e sarà forte, in animalità e sarà spirituale. E a trovar queste cose che sono fora di questo mondo e a guadagnare o far frutto bisogna molto ben mortificarla e non lassarle li soi piaceri e contenti e darli tutti li dispiaceri e discontenti ch'ella merita... In questo modo dovemo amar noi medesimi e così justificarsi e in questo modo medesimo amare il prossimo e farli conoscere e amare in verità se stesso, amando non se stesso, ma solo Dio e sua gloria. *Qui potest capere capiat* » (*Dev. 27*).

Quest'ultimo paradosso, *amare in verità se stesso, amando non se stesso ma Dio*, è la chiave per interpretare il vero pensiero di F. B. sull'amor puro, per decifrare tutti i paradossi e contrasti seminati nelle sue opere, che a una prima lettura superficiale possono veramente impressionare, mentre di fatto egli non vuol dire altro che quello che dicono tutti i mistici cattolici. L'odio santo tende a fare un completo olocausto di sé a Dio, a diventare ostia vivente, *rationalabile obsequium*. Lo accentua esplicitamente F. B.; l'holocausto dell'odio santo è un holocausto *rationalabile*, non cieco, ma della ragione illuminata.

L'odio santo di se stesso che s'abbandona in Dio e accetta da Lui ogni pena e ogni giustizia è il supremo grado di penitenza e di mortificazione (*Ep. Fam. c. 12*).

Tutta la dottrina dell'odio santo di sé ha il suo fondamento primo nella natura dell'amore « che è solitario e geloso e non vuole compagnia », espressione che traduce ancora una volta in termini differenti la natura luminosa dell'amor di Dio che non ammette scoria alcuna di affetti eterogenei.

III — L'AMOR MISTICO È « ECCESSIVO »

PREMESSA.

Secondo S. Tommaso, l'abbiamo già detto, l'amore di benevolenza o d'amicizia ha la proprietà essenziale di *far uscire l'amante fuori di sè*, di produrre l'estasi (cfr. *In Librum Beati Dionysii De Div. Nom. expositio*, ediz. Pera, 432).

L'amore di benevolenza è l'amore disinteressato che non cerca nella persona o cosa amata il proprio tornaconto, ma vuole semplicemente il bene dell'amato; ha dunque un movimento centrifugo, in quanto tende all'amato come degno d'essere amato per la sua eccellenza e perfezione, indipendentemente da qualsiasi utilità o vantaggio che ne possa ricavare l'amante. San Tommaso aggiunge inoltre che l'amor di Dio non soltanto fa uscire di sè, ma a differenza degli altri amori, fa uscire *totalmente* l'amante da se stesso, produce l'estasi totale. E questa affermazione suppone tutta la dottrina cattolica della creazione e un esatto concetto dei rapporti che intercedono fra la creatura e il Creatore.

Nessun essere è tanto degno dell'amore di benevolenza quanto Dio, Somma Bontà, Somma Bellezza, Somma Perfezione. L'estasi è la prima caratteristica dell'amor di Dio.

Anche secondo S. Francesco di Sales (*Teotimo*, I, 10) una vita dominata dall'amore è una vita estatica, perchè l'amore fa sempre uscire l'amante da se stesso: se ciò che ama è più nobile della natura umana, l'uomo nell'estasi amorosa si nobilita e trapassa in qualche modo il livello della propria natura, se invece ciò che ama si trova al di sotto della sua natura, l'amante discende al livello dei bruti. Nella misura in cui l'amore produce l'estasi, fa cioè uscire da sè, produce la *follia d'amore*.

Quando l'oggetto amato è Dio, la follia d'amore è una saggezza superiore, una saggezza superumana, perchè l'uomo viene a partecipare della natura di Dio e quindi della sapienza divina, e solo impropriamente si dovrà dunque denominare follia. Allo stesso modo il rozzo uomo della strada potrebbe chiamare follia la sapienza del genio perchè non la intende. Coloro che vivono secondo il mondo e non conoscono altra sapienza che quella sita al livello della natura umana, chiamano follia la sapienza dei Santi.

S. Giovanni della Croce afferma che l'anima innamorata di Dio è portata a compiere cose *strane e inusitate*, ch'egli chiama « audacie » o « ebbrezze » dell'amore (cfr. *Notte oscura*, II, 13, 4; II, 20, 5). S. Francesco di Sales le chiama più semplicemente « estasi ». F. B. con un bel termine latinizzante, le dice « *eccessi* », « non di imprudenza, ma di eccellenza ».

Gli « *eccessi d'amore* » quali manifestazioni mistiche dell'amor puro met-

tono ancora una volta in evidenza l'intima coerenza e continuità esistente fra le diverse parti della dottrina spirituale battistiana e ci portano a richiamare a questo punto sia i testi scritturali, sia gli esempi di Cristo e dei santi già richiamati a proposito dell'amor puro e dell'odio santo di sé. L'amor puro infatti, divenuto odio santo (sotto l'aspetto negativo) si trasfigura in « eccesso d'amore » (sotto l'aspetto positivo). Sono altrettante facce della medesima realtà che mutuamente si approfondiscono e mutuamente si chiariscono e rivelano.

L'*Epistola Familiare* non è meno un'apologia e un approfondimento e chiarimento dell'amor puro che un'apologia, un approfondimento e un chiarimento dell'odio perfetto di sé e dell'« eccesso d'amore ».

F. B. distingue anzitutto due generi di « eccessi » d'amore: nel « parlare » e nell'agire.

L'*eccesso del parlare* è il linguaggio strano o paradossale dell'amore « che punge e morde colui che ama singolarmente » (*Detti*, VIII, 3); « esprimendo un contrario per l'altro ». « Gran parte della cantica è piena di eccessivo parlare ». Un esempio caratteristico di eccessivo parlare lo abbiamo in Giobbe, il quale, mentre da una parte diceva a Dio « anche se egli mi uccidesse spererò in lui, dall'altra si lamentava che non ne poteva più, che la sua carne non era di bronzo ».

Altri molti esempi li troviamo nella S. Scrittura e particolarmente in S. Paolo.

Poichè la vita della mistica unione con Dio è tutta una vita estatica che non vede altro che Dio, non vuole altri che Dio, non agisce se non per Dio, l'*eccesso dell'agire* è causato principalmente da tre virtù: la carità, la purità, l'umiltà, tre virtù intimamente connesse di cui l'una include l'altra. La carità è gelosa e non ammette imperfezioni, la purità è tutta luce per natura e respinge di natura sua le tenebre, l'umiltà è assolutamente incompatibile con ogni residuo di amor proprio. Siamo sempre nella linea dell'incompatibilità fra amor proprio e amor di Dio, nella carità, nella purità di cuore, nell'umiltà non abbiamo che tre diversi atteggiamenti dell'identico amor di Dio affatto incompatibile con qualsiasi reliquia di amor proprio.

1) GLI ECCESSI DELLA CARITÀ.

Sono quelli sopra ricordati di Mosè, di S. Paolo, e specialmente di Gesù Cristo. Tutto il piano della Redenzione F. B. lo vede come un'estasi di purissima e disinteressata carità del Redentore verso Dio e verso l'umanità. Il volere divino è al di sopra delle leggi e delle norme umane; anche quando sembra che Dio muti volere, la mutazione è soltanto da parte nostra. Se comanda qualche cosa contro la legge (volontà di Dio significata) questo sarà ancora un operare per la legge (volontà di beneplacito) secondo una maniera più alta. La contraddizione è soltanto apparente. Tuttavia per evitare le illusioni F. B. ammonisce: « bisogna, a non essere ingannati, grande

e maturo conseglio o espresso miraculo ovvero almanco tanta purità e santità e lume divino che conosce per esperimento e non fantasticamente il beneplacito di Dio » (*Ep. Fam.* c. 23).

Nel Vecchio Testamento molte erano le cose comandate da Dio e a Lui grata, che ora gli sono in abominazione.

Furono eccessi d'amore di Dio quello d'Abraamo quando accettò d'uccidere il proprio figliolo, come pure quello di Isaia che camminò nudo per le vie della città.

È eccesso d'amore quello di S. Bonaventura che dice: « Se fosse in una camera la persona di Jesù Cristo infermo e impiegato e in un'altra un povero disgraziato e finalmente ammalato lasseria Cristo e serviria il prossimo » (*Ep. Fam.* c. 23).

Questi eccessi d'amore erano comuni agli apostoli ed agli uomini apostolici: *sive mente excedimus sive sobrii simus*.

L'eccesso non è altro che un modo di esprimersi paradossale che denota intensità e prontezza d'amore.

2) GLI ECCESSI DELLA « PURITÀ DELLA MENTE ».

L'amore luminoso della carità divina mette nell'amante una sete insaziabile di purificazione, un desiderio implacabile di trascendere tutto ciò che è creato e umano, per ascendere sino al Creatore. Le esigenze dell'amore trasformante, derivanti dal contrasto fra amor proprio e amor di Dio, urgono la purificazione non soltanto dall'amor proprio dei sensi, ma anche dall'amor proprio dello spirito. Urge per il mistico la spogliazione totale di tutti i beni sensibili e, in certo senso, spirituali, in quanto l'anima non può riposare in essi ma deve servirsene unicamente come « mezzi » dell'amor di Dio. Ha qui la scaturigine prima la suggestiva teoria della purificazione o « notte attiva dello spirito » attraverso l'esercizio delle virtù teologali fede, speranza, carità, una delle più profonde e interessanti del Dottor Mistico: l'anima deve svuotarsi di tutto ciò che di umano vi è in se stessa. Molte pagine della *Salita al Monte Carmelo* sono appunto dedicate a questo « svuotamento » dello spirito (intelletto, memoria e volontà). La medesima dottrina è presente in S. Francesco di Sales (*Teotimo*, 9, 16) illustrata dalla bella similitudine di Giuditta che pur vestita di abiti preziosi non ha per nulla il cuore attaccato ad essi, ma unicamente a Dio.

È questo il senso dell'espressione di F. B.: « Mi sforzo con Dionisio tuo a spogliarmi da ogni cosa sensibile, immaginabile, intellettuale » (*Ep. Fam.* c. 31).

Di qui l'eccesso di purità di mente: « Così mi spoglio, Signore caro, che non voglio più per l'avvenire veder nè intender Cristo Crocifisso: il qual ho tanto amato, non lo voglio dico conoscere, come fino ad ora l'ho conosciuto; ma voglio dire con l'Apostolo Paulo: *et si novi Christum secundum carnem, sed jam non cognosco*. Forse, o Cristo, non vuoi espressamente che te aban-

doni per trovarle e che te abbi in odio per amarle? Come adunque mi hai confortato a questo dicendo: *expedit vobis ut ego vadam* fori da li occhi vostri, fora da le vostre menti. *Si enim non abiero Paraclitus non veniet ad vos.* Si che perdonami, o Cristo caro, se a ti facio l'ultimo vale, e se ancora non mi vuoi perdonare, per ogni modo io son disposto di far con teco l'ultimo vale Non venir più a la porta de la mente mia, sta sulla croce e godi quella. Ti lasso a la pioggia e vento: grida pur se sai. Mi sono spogliato la tonaca mia, come me revestirò? Sono in letto non posso levare e sovvenirte... Sono disposto, o Signore caro, se pur io ti debbo amare, o vero se tu ti debbi amare in me, che questo sia solo *in spiritu et veritate*. Fino a questa ora il mio amare è stato in corpo e anima, non in spirito, per tanto non è stato in verità, ma in vanità. Dispono di perder l'anima acciò ch'io acquisti il spirito del qual dicesi: *si non abiero...* O spirito in tanta oscurità ti vedo chiaro e in tanta clarità ti vedo oscuro » (*Ep. Fam. c. 31*).

Ecco l'origine profondamente mistica del linguaggio paradossale di F. B. che si trova pure in S. Giovanni della Croce e in S. Francesco di Sales (cfr. ad esempio *Teotimo*, VIII, 1). Diamone un saggio: « E chi potrà mai amar l'amore il qual non si acquista se non con eccessivo odio? O infinito fine, o sapienza incognita, o amor *cum odio*, chi saprà sopportare il carico tuo? Chi seguirà quello che trovar non si può? Slargati, anima mia, a comprendere lo incomprensibile. Fala, Dio, caminar dopo quello che fugge stando. *Fuge dilecte, et assimila te capreae hinnuloque cervorum super montem aromatum...* *Fuge*, Signor, *super montem*, in lochi inaccessibili, che solo ivi te possi trovare. Ho congiurato li angeli e dottori che me insegnino te e non possono. Ho congiurato che me insegnino ove stai *in meridie* e non ti trovo. Desperando dico: fugi che così ti trovo. E chi intenderà che ascondendote te manifesti, fugendo stai e le tenebre hai messo la luce. Non si sacia l'anima mia di stare in te stesso e per tuo amore desidera da te star separata, desidera stare e patire, intendere e non sapere, palpare e non toccare. O unione separata, o separazione unita, perfettamente non ti vede chi non ti gusta! » (*Dev. 8*).

Ecco come S. Francesco di Sales esprime gli stessi sentimenti: « O Teotimo, quanto è mai afflitto il nostro povero cuore quando credendosi abbandonato dall'amore, lo cerca diligentemente ovunque, ma gli sembra di non trovarlo più!... ». Non lo trova nei sensi, non lo trova nell'intelligenza, non lo trova nell'immaginazione, non lo trova nella ragione. « Esso risiede nella parte superiore dello spirito, l'anima però non lo trova... Essa lo vede senza vederlo, lo incontra senza riconoscerlo, come in un sogno » (*Teotimo*, 9, 12).

Da questa dottrina ha ancora origine l'unione senza intermedio di cui parlano sia S. Giovanni della Croce (*Salita*, II, 8, 4), sia S. Francesco di Sales (*Teotimo*, 9, 12).

« Tra lo amante e lo amato non deve esser cosa alcuna di mezzo impecchò che la mente ben purificata in Cristo, considerando che il trattare de li mezzi indirettamente impedisce *quodammodo* il fine, unendosi a quello grida: o Dio, tieni le tue virtù e grazie, non me ne dar più. Che mi bisogna

più mezzi se ho il fine? Che mi bisogna più martelli e ferramenti se ho compiuta l'opera? Sichè la gran purità fa fare e dire simili fatti e parole, da esser non ripresi, ma onorati, e fa l'amante dimenticare se stesso e ogni suo ben e se transferisce nell'amato » (*Ep. Fam.* c. 31).

3) GLI ECCESSI DELL'UMILTÀ.

Per eccesso di umiltà i veri devoti si stimano « in sua vera e non fantastica estimazione, peggiori del demonio ». E cita S. Paolo, il quale mentre si reputava il primo dei peccatori, dall'altra parte si diceva confermato in grazia. Lo stesso S. Paolo poi dice di Cristo che mentre era la stessa innocenza, si fece « esso peccato » per eccesso di carità e di umiltà insieme.

Eccesso di umiltà era quello dei santi quando si credevano « veramente e non falsamente » peggiori di tutti gli altri. Il vero umile ha quasi due occhi: uno superiore con il quale si stabilisce nella speranza, ama se stesso come cosa amata da Dio e desidera la gloria del paradiso; uno inferiore con il quale mira le cose di sotto, il peccato che macchia l'anima e si mette « nel più basso e più vile loco che vi sia nè da quello si può partire » (*Ep. Fam.* c. 25; *Detti*, XII, 11).

Il capitolo dei *Detti* sull'umiltà è esattamente parallelo a quei capitoli dell'*Epistola Familiare* (25-30) dove il Nostro tratta dell'umiltà.

La citata dottrina dei « doi occhi spirituali » per cui l'anima si sente tirata da una parte dall'amor di Dio, dall'altra dall'odio di sé, con un continuo impeto amoroso di purificazione, richiama da vicino la lotta fra i due contrari nell'anima descritta dal Dottor Mistico (*Fiamma viva*, 1, 1; 1, 11), quella movenza amorosa che fa soffrire all'anima un vero purgatorio anticipato ed è più vicina ancora alla dottrina di S. Caterina da Genova.

IV — L'AMOR MISTICO È DEIFICANTE

1) LA NATURA DELLA VITA MISTICA.

F. B. non cura quelle sottili e sublimi analisi psicologiche di cui S. Giovanni della Croce e S. Francesco di Sales sono maestri insuperabili, come non si cura della forma letteraria e dell'ordine sistematico, scrivendo sotto l'impulso di ciò che dentro gli detta amore. A prescindere dalla forma, dallo stile, dalla veste esteriore, la dottrina mistica battistiana presenta una ricchezza di elementi, di aspetti, di movenze che richiamano i grandi motivi dei due Dottori mistici canonizzati dalla Chiesa.

Chiara anzitutto è l'impostazione dell'elemento fondamentale della vita spirituale. Lo sforzo ascetico mistico ha come scopo finale *l'unione con*

Dio in visione beatifica per essenza (*Dev.* 12). Può l'anima giungere anche stando sulla terra, a vedere Dio in visione beatifica per essenza? Normalmente sembra che F. B. ritenga possibile soltanto una partecipazione di tale unione. Tuttavia vi sono dei testi che ne sottintendono la possibilità almeno momentanea. « Tanta è la purità della vita cristiana, che si fa familiari li santi del paradiso a li santi di questo mondo, nè si sdegnano di visitarli e accarezzar quelli li quali saranno soi coeredi. Ma qual grado di devozione e santità hanno quelli con li quali esso Cristo si fa familiare? O Cristo, pare che sia un sogno che questo sia vero e la mente dei carnali non piglia le cose spirituali, pur tu sai se gli è vero, e tanto te inamori de li tuoi amanti che non te cresce, nè te sdegni a spesso visitarli. Veramente si compisce in te il tuo parlare qual dice: *deliciae meae esse cum filiis hominum*. Da questa tal familiarità de santi e di Cristo e purità di vita, nasce un foco di carità in l'anima, da più desiderare e sperare e confidenzialmente ha ardimento tale da dimandar cose impossibili e infattibili e *tandem* le ottiene. E grida nelle orecchie di Dio: *obsecro, Domine, si inveni gratiam in oculis tuis, ostende mihi faciem tuam!* E tanto sta saldo alla dimanda che la ottiene. E se ben stesse così per qualche tempo e si ben Dio le rispondesse come fece a Moise e dicesse: *ostendam tibi omne bonum, faciem autem meam videre non poteris*, pur se obstina: non mi curo di tutto l'altro bene, tutto lo rifiuto; voglio la faccia tua senza lineamenti, e la tua figura senza colori, famme nel tuo lume veder te stesso. E tanto batte a la porta che è introdotto ove occhio non vede, nè orecchio ode, nè core o mente intende, ma vede, ode, intende in *idipsum* » (*Dev.* 41).

Questi ed altri passi simili sembrano in favore di visione immediata, almeno momentanea dell'essenza divina. Comunque la vita mistica tende a questo e quando non la raggiunge, ne ha una partecipazione. La vita spirituale è sete implacabile della visione di Dio, com'è in se stesso, anche se questo favore l'anima su questa terra non lo raggiungesse mai: è questa la sua natura. « O stato felicissimo di quelli così assorti in Dio che sono fatti *quodammodo* comprehensori. Come Paulo e Moise, e se altri n'è stato, che trappassando lo stato dei viatori e proficienti sono tratti per partecipazione al stato de' comprehensori e perfetti » (*De la Prof.* fol. 22). « Vero è che l'homo qualche volta viene a tanto stato di purità che per allora non può più crescere, come seria quando l'homo tanto fosse assorto in Dio che, rapto fora di se stesso e si congiunto con il suo fine, esso non operasse in se stesso, ma che sola operasse la possanza e bontà divina. In tal articolo e per tal tempo, non *scio* bene quanto esso possa crescere, *cum sit* in tal opera esso non mette cosa che sia de' l suo e è *quodammodo* comprehensore » (*ib.*).

Lo scopo dunque e il termine supremo di tutta la vita mistica è l'unione immediata con Dio in visione per essenza; lo scopo, del resto, della vita cristiana. Il vertice degli stati mistici consiste in una partecipazione a quell'unione. È una dottrina fondamentale di F. B. Al vertice degli stati mistici l'anima partecipa in qualche modo degli attributi divini: della sua onnipotenza, della sua onniscienza, della sua onnibontà, della sua « gloria e giocon-

dità» (*Sp. Int.* c. 51). Anche S. Giovanni della Croce fa consistere il decimo e ultimo grado d'amore in una « totale somiglianza dell'anima con Dio... Non che l'anima diventi tanto potente come Dio, ma perchè essa diviene simile a Dio, onde si chiamerà e sarà Dio per partecipazione» (*Notte oscura*, II, 20, 5). Per questa partecipazione l'anima acquista una capacità di *conoscere e di agire* (« lumi e fortezza soprannaturali » [*Dev.* 12]) che le fa trascendere le « capacità naturali », le fa oltrepassare il « grado delle creature » e giungere fino al Creatore. Per questo i santi diventano capaci di conoscere e operare cose che superano affatto le capacità della natura, come lo prova la storia dell'agiografia cattolica.

È lo stato sublime raggiunto attraverso la « trasformazione d'amore » di cui tratta anche S. Giovanni della Croce (*Salita*, II, 1, ecc.). « L'amore unisce li amanti e trasforma e per modo di dire li *transustanzia* insieme secondo che dice quella più che vera sentenzia: *qui adheret Deo unus spiritus est cum eo* e in un altro loco: *volo ut ipsi sint unum sicut ego et tu unum sumus* » (*Ep. Fam.* c. 25).

L'amor mistico è « immedesimazione dell'amante con l'amato » (*Ep. Fam.* c. 13), avente come conseguenza il « trapasso » della volontà umana in quella divina. L'anima deve avere una tal unione con Dio che sia « una medesima volontà di tutti e due », senza la minima « discrepanzia nè minorità » (*Ep. Fam.* c. 31). Lo stesso afferma il Dottor Mistico: « nell'anima secondo la volontà del tutto trasformata in quella di Dio in modo che non vi sia in lei alcuna cosa contraria alla volontà divina, ma bensì i suoi moti siano in tutto e per tutto solamente di Dio. Perciò diciamo che nello stato d'unione due volontà diventano una sola, la quale è volontà di Dio, e questa è ancora la volontà dell'anima » (*Salita*, I, 11).

Quanta ricchezza e profondità sia contenuta in questa dottrina è facile comprenderlo quando si rifletta che la trasformazione d'amore coincide con l'assoluta conformità alla volontà di Dio, questa, a sua volta, suppone una totale purificazione di tutto ciò che in qualsiasi modo potrebbe ostacolare l'immediata unione con Dio, la quale implica pure l'abbandono totale alla divina volontà. E queste positività suppongono l'aspetto negativo che abbiamo veduto consistere nella « totale spogliazione » di ogni amor proprio, nell'annichilimento o olocausto di sé, o, come preferisce dire F. B., nell'odio perfetto di se stesso (cfr. *Dev.* 17 e *passim*; S. GIOV. DELLA CROCE, *Salita*, I, 11 e *passim*; S. FRANCESCO DI SALES, *Teotimo*, 9, 13 e *passim*).

Lo stato mistico, inteso in senso generale, da F. B. è anche detto « fine quietissimo », « quies » (*Dev.* 8), grassezza della devozione, grassezza dell'anima, grassezza delle cose divine, ecc. Dal vertice della trasformazione mistica dell'anima in Dio fioriscono ormai tutte quelle ricchezze carismatiche che caratterizzano la vita dei grandi santi: una specie di *immobilità nel bene* (*Dev.* 8), una specie d'*invincibilità* nelle difficoltà e avversità della vita (*Dev.* 8), una mirabile *libertà spirituale* (*Dev.* 13; *Sp. Int.* c. 51) « scienza spirituale » e « gran lume di discrezione » (*passim*).

2) NEL GIARDINO FIORITO DEI DONI STRAORDINARI E CARISMATICI.

Con la sicurezza e l'ardore di chi non è digiuno delle più alte e straordinarie forme dell'esperienza mistica, F. B. descrive quelli che possiamo denominare « stati » e « doni carismatici » che differenziano l'alta santità da quella comune e ordinaria. È come un giardino dove crescono vaghissimi fiori. La inondazione mistica di « luce », « d'amore », di « gaudii » e « deletazioni massime e verissime », è talora accompagnata dai doni carismatici che passeremo ora in rapida rassegna, lasciando la parola allo stesso Autore.

a) *Letizia spirituale*.

« Il vero devoto è sempre allegro e immobile e ogni cosa gli dà contento » (*Dev.* 13). I veri devoti « non sentono molestia nell'animo, sono tutti e in ogni caso allegri »... « dalla indevozione nasce difficoltà e pena, dalla devozione facilità e gaudio » (*Dev.* 8).

L'anima avrà « acquistata questa virtù di esser sempre allegra nel Signore se avrà sopportato e riprensione e iniurie e avrà tanto cercato di rompere le proprie volontà che poi non sente tristizia alcuna di qualunque avversità » (*C. e V.*, VI, 11).

Il vero devoto « è così conforme al volere di Dio che, conoscendolo provisore di tutto, ogni cosa gli dà contento e jocondità felice » (*C. e V.*, IX, 11).

Il religioso osservante e fervente « incominciarà sentir il paradiso in lui ancor essendo circundato di questa mortal carne » (*De la Prof.*).

Sul tema della letizia spirituale F. B. ritorna spessissime volte.

b) *Scienza spirituale*.

Abbiamo al riguardo un bel capitolo nei *Detti* (XXV).

Questa scienza si dice *spirituale* non solo perchè procede dallo Spirito e perchè riguarda le cose spirituali, ma anche perchè « fa spirituale » colui che la possiede. È scienza data « solo da Dio », figlia della ribassata umiltà, madre della vera devozione, s'apparecchia con la purità del cuore, non si cura « di saper cose alte e curiose », ma « sa parlare delle cose spirituali e persuader e insegnare per similitudine, e pare che abbia li carboni accesi di fuoco; talchè fa dolcemente liquefare in Cristo li audienti » (*Detti*, XXV, 9).

« Colui che vuole imparare questa scienza deve sempre aspirare a Cristo crocifisso, e amare la croce di tutte le tribolazioni, perchè sì fatta dottrina non si dona a molli e delicati, a fanciulli e effeminati, a tepidi e negligenti, a superbi e gonfiati, e distratti, e a quelli che alle passioni sono soggetti » (XXV, 13).

È una scienza che cresce proporzionalmente alle « reali virtù ».

La scienza spirituale non ha nulla che fare con la scienza profana e

spesse volte « una povera vecchiarella è più dotta in questa scienza che molti teologi studiosi della Santa Trinità e altri misterii » (XXV, 22).

Finalmente la scienza spirituale, ribadisce le mille volte F. B., non è scienza speculativa, ma « sperimentale », « affettiva », « pratica », che non intendono coloro che non l'hanno gustata.

c) *Gran lume di discrezione.*

« L'odio santo di se stesso porta con sè uno lume di discrezione tanto grande quanto è esso odio. Se l'odio è massimo lo lume divino è discreto e massimo, se l'odio è grande, grande è lo lume e se è poco, poco è lo lume. Per contrario lo amor proprio quanto è maggiore nell'uomo tanto è più di tenebre in quell'anima e non vede lume di discrezione, ma precipita nelli peccati senza freno » (*Dev.* 18).

Sulla discrezione è ricchissimo di contenuto e di aspetti il capitolo che i *Detti* vi dedicano.

« La discrezione sempre conduce al meglio e al sommo di virtù; però non potrai essere discreto, se non ti affatichi per venire al colmo di tutte le virtù » (*Detti*, VI, 25).

« Allora potrai conseguire la discrezione perfetta, quando ogni danno e ingiuria ti sarà in desiderio » (VI, 26).

« Colui che congrega le virtù senza la discrezione, porta la polvere al vento » (VI, 29).

« Vide il demonio la virtù della discrezione essere tanto forte che non ebbe ardimento di assaltarla » (VI, 16).

« Come il sale è necessario in ogni cibo, così la discrezione in ogni operazione, e come non piace il cibo senza sale, così la virtù è insipida senza la discrezione » (VI, 23).

E finalmente « la corona della discrezione è adornare tutte le virtù, dalle quali poi è coronata » (VI, 18).

d) *Libertà spirituale.*

« Li veri devoti crescono in tanta libertà, che, come prudenti matti, non hanno vergogna nè rispetto di persona alcuna, e parlano di Dio e con Dio come se parlassero con un'altra persona... e vanno dove li conduce lo Spirito Santo e sono così liberi che sono superiori ad ogni precetto e escomunicazione, a ogni legge e statuti, servano però la legge senza la legge. Questa è la libertà dei figliuoli di Dio, li quali per servire li comandamenti abbracciano anche li consigli e per lasciar le cose illicite, lasciano le licite e non sentono la gravezza di legge, nè di precetti, perchè più vogliono osservare volontariamente per amore che quello che gli è comandato » (*Sp.* 48).

È dunque una libertà « che non solo non trapassa l'obbedienza, ma ancor fa più di quello che le è imposto » (*Detti*, XV, 3).

« La libertà non si ritrova se non dove è lo spirito di Dio, dove si conclude che quelli li quali non sono spirituali sono tutti servi » (*Detti*, XV, 1).

« La vera libertà non si ritrova se non in quelli che sono di cuore generoso, e per la total vittoria di loro stessi son già diventati figliuoli di Dio » (*Detti*, XV, 5).

e) « *La pace mentale* ».

Quest'espressione include la santa *indifferenza* o *relativa impassibilità* dei mistici che Fra Battista tratteggia a tinte molto forti.

L'anima nello stato d'amor puro ha una « confidenzia disperata e una disperazione confidente che discaccia ogni pena, ogni paura, ogni timor penale di modo che l'anima non ha più paura di soldati, di turchi, né di vivi né di morti, di fuoco o di acqua, di pestilenzia o di fame, di folgori o terremoti, di spiriti né di demonii, di morte né d'inferno, né del giorno del giudizio né dell'ultima sentenza né maledizione... imperocchè cosa alcuna non è vero male, eccetto il peccato, né tutte le cose ne ponno stringer a quello se noi non volemo » (*Sp.* 26).

« Questo tanto bene de la pace mentale, è pur vero bene, lo qual hanno solamente li veri devoti » (*Vitt.*, IX, 12).

La radice che toglie la « pace mentale » è la mancanza d'amor puro. « Lo amor che tu hai a qualche cosa è causa della tua turbazione, e il non avere amore è causa della tua quiete » (*Dev.* 16).

« Se l'uomo non viene a tal grado di quiete per tempo, sta cattivo di mente e di questo e di altri mali è sola causa la vivezza della tua propria volontà la quale se fosse morta seria levata ogni pena » (*Sp.* 21).

Non bisogna però confondere la santa indifferenza o impassibilità della « pace mentale » con una stoica o stolida indifferenza. Chè anzi l'anima che gode di questa pace diviene sensibilissima di fronte all'offesa di Dio e ai mali del prossimo, di fronte ai quali « se gli sagitta il core » e « tutta si rallegra » se vede il trionfo dell'onor di Dio e il benessere del prossimo (*Dev.* 17).

f) *Abbandono in Dio*.

La pratica del santo abbandono è fortemente inculcata da Fra Battista ed è una conseguenza naturale della sua mistica. Quanto abbiamo già detto della rinuncia assoluta ad ogni residuo di volontà propria, implica un completo abbandono in Dio. Abbandono che non può esser perfetto se non include, almeno come *esercizio ascetico*, la conformità alla volontà di Dio anche nell'ipotesi della condanna eterna.

« Se ben fussero tutte le pene de li dannati e de tutti li demoni insieme con tutte le loro disgrazie ove se conoscesse uno minimo beneplacito di Dio, si deve abbracciar tutto quello male *in saecula saeculorum* » (*Ep. Fam.* 24).

« Te dico in verità che se fossi ben spogliato di te stesso non ti potresti disperare ma se fossi condannato tra li dimoni e fossi portato all'inferno, portaresti teco il paradiso » (*Dev.*, XX, 17).

g) *Conferma in grazia.*

Se l'unione mistica almeno nei suoi gradi più alti conferisca l'impeccabilità e fino a qual punto è questione diversamente risolta anche dai grandi mistici della Chiesa. Santa Teresa lo nega e questa è l'opinione più comune dei teologi cattolici. Tuttavia S. Giovanni della Croce all'ultimo grado della vita mistica annette una vera conferma in grazia. Senza questa netta precisazione e in un modo piuttosto vago Battista da Crema propugna chiaramente la conferma in grazia.

« Non si dice che li boni e santi sono *confermati in grazia*? » (*Dev.* 16).

Coloro che hanno totalmente vinto se stessi ricevono un « continuo e forte adiutorio che più *non possino peccare mortalmente* » (*C. e V.*, IX, 11). Lo stato mistico (non è chiaro quale grado) « stabilisce *immobilmente* nel Sommo Bene » (*Ep. Fam.* 11).

Simile immobilità nel bene, fa parte di un dono che F. Battista chiama col nome generico di « dono della santificazione » il qual dono però non implica « legamento di libero arbitrio, bensì spinge ad ascendere volontariamente al colmo di ogni perfezione » (*C. e V.*, IX, 11).

h) *Il ratto.*

« Il ratto importa essere da Dio o dagli angeli elevato alle cose divine, alle quali non potria mai arrivare per nissuna virtù » (*Sp.* 56).

« Nella operazione del vero ratto Dio siede come suonatore, e la mente del rapito è come organo di Dio ripieno di diversi gaudiosi suoni; per la cui diversità, la quale procede dalla infinita grandezza di Dio, l'anima non può attediarsi, perchè sempre ode cose nuove » (*Detti*, XXIII, 8).

Dunque si tratta di un fenomeno assolutamente soprannaturale durante il quale l'anima è come un *organo* suonato da Dio o come dice in *Specchio Interiore*: « quasi sedia di Dio nella qual si riposa ».

Nell'opuscolo *De la Professione* e nella *Vera Devozione*, precisa che il ratto è una « partecipazione dello stato dei comprensori », e dice coloro che lo gustano essere « quodammodo comprensori ».

Quello che si prova è al tutto inesprimibile. Qualche volta il ratto è di tanta sublimità, « che non solamente si perde l'uso dei sensi, ma ancora dappoi non si può esprimere quello che si è visto, per non avere parole né concetti che possono rappresentare tal visione » (*Sp.* 56).

Al ratto « perfetto » non si può far resistenza per la molta efficace forza dello Spirito (*Detti*, XXIII, 7).

Questo fenomeno mistico « accade per massima innocenzia e purità di vita » (*Sp.* 56). « A questo grado di eccesso possono arrivare appena li perfettissimi, dopo molte fatiche e battaglie » (*Detti*, XXIII, 11).

Sia in *Specchio Interiore*, sia nei *Detti* non omette di definire, mettendone in guardia i devoti, il ratto di origine puramente naturale o diabolica.

i) *Visioni, rivelazioni e sogni.*

Le visioni e rivelazioni sono « indizio di purità di vita », ma « tale articulo è molto pericoloso » e perciò non devono « mai desiderarsi ».

« E se con merito o senza merito t'apparisce qualche cosa, guarda quanto sei peccatore e fragile; se dicono che sono santi o angeli, dì loro che hanno fallato la porta e che tu non sei quello che loro cercano, imperochè gli angeli o santi vanno dalli santi e non dalli ribaldi come tu sei e non li dar risposta nè attenzione, ma nella tua considerazione rivoltagli sicuramente le spalle, se ancora fossero veri santi e che vadono per li fatti suoi e sta ostinato in questo perchè se saranno buoni, non l'avranno per male ma per bene e Dio per quella umiltà (se la sarà della vera) ti farà altra provisone e ti darà lume infallibile a fare la sua volontà, ma se fossero cattivi spiriti non potranno sopportare la tua umiltà » (*Sp.* 55).

Norme così precise e serie, quali potevano essere date soltanto da un autentico santo, non abbisognano di commento.

Nei *Detti* ha un capitolo sopra un altro fenomeno della vita mistica del quale è difficile veder cenno negli autori di vita spirituale: i sogni. Il loro valore nella vita mistica sembra doversi annoverare, secondo Fra Battista, nella stessa linea delle « apparizioni », come identici sono i criteri di discernimento sulla loro bontà o malizia, naturalità o soprannaturalità.

Anzitutto un ammonimento: « colui che seguita li sogni è simile a quello, che si sforza di abbracciare l'ombra » (XXVI, 1).

« Non pongono cura alli sogni se non quelli, che sono leggeri di mente, li quali spesse volte sono ingannati da Demonio » (*ib.* 2).

Ed ecco il criterio di discernimento « quando la fantasia nel sonno, ovvero nella vigilia, si muta in meglio, ma non persevera tal miglioramento, può essere questo, ovvero dal Demonio, ovvero dal cattivo abito » (*ib.* 4).

« La mutazione della fantasia in meglio o che sia in sonno ovvero in vigilia, si conosce essere da Dio per l'evidente segno di miglior fine » (*ib.* 5).

Abbiamo detto che Fra Battista colloca questi fenomeni nella stessa linea delle apparizioni. Così almeno si deve dedurre dal titolo del capitulo *Sogni e Apparizioni*.

l) *Locuzioni soprannaturali.*

« Benchè sia detto che l'uomo santo asconde volentieri a se stesso e a li altri i suoi beni e più volentieri manifesta li suoi deffetti ed imperfezioni, questo è pur vero per la continua custodia dell'umiltà, pur qualche volta Dio opera nella mente sua e fa conoscere li grandi doni che Dio ha posto in essa per farlo più umiliare acciocchè l'uomo si risvegli a ringraziarlo. Sicchè quando Dio ragiona con l'uomo di tal buone e sante cose, l'uomo abbia l'occhio a due cose. Una si è all'umiltà conoscendosi di tal cosa indegno, l'altra è a riferire grazie di tal dono ricevuto. Oh divino colloquio

con Dio, quando non l'uomo per propria volontà, ma Dio con la sua dolce suavità fa conoscere l'uomo di superbo che era si è fatto così umile che più li piacciono li obbrobrii che non facevan prima li onori. Fa conoscere che di dotto ed ignorante l'ha condotto a tanto lume che saperia confondere ogni gran dottore. Così molte volte allosingando e accarezzando l'anima l'attira a maggior fervore e fuoco, talmente che arda tutta e li fa vedere la bella bellezza di se stessa e quanti doni li ha dato e come s'apparecchia a dargline di maggiori e come ogni cosa prospera ed avversa non solamente non la può separare dalla carità, ma che ogni cosa che potrà nocere ed impedisire tutto le giova e la spinge avanti di modo che la fa venire in abisso di grandissima umiltà. Oh felice lume di Dio che è così chiaro e virtuoso che può fare che un anima si vede così bella con tanta brutezza e vede tanto lume conoscendosi in tanta ignorantia » (*Sp. 57*).

m) *Il dono dei miracoli.*

Ai santi e perfettissimi « qualche volta Dio concede mediante le loro orazioni ovvero altrimenti permette e vuole che facciano qualche miracolo o in presentia o in assentia di cose corporali come spirituali. Sieno avvertiti tali persone che il fare miracoli non appartiene alla possenza umana, ma al solo Dio. Pertanto tali non s'ussurpino niente di laude o di proprio estimazione ma diano tutto l'onore a Dio secondo che esso solo ha adoperato tal opera. Ed è cosa di non poca difficoltà ad uno il quale si vede in tal grado che o poco o assai non si ussurpi qualche fumetto e qualche superbietta. L'uomo spirituale e santo tanto si muove nella sua mente se Dio per esso opera miracoli come se non avesse operato e sta sempre nel riferire grazie al Sommo Bene. E benchè spesse volte Dio operi miracoli mediante li buoni e santi, pur qualche volta permette che ancora per li cattivi uomini si facciano alcuni veri miracoli per la maggior sua dannazione. Sicchè non può l'uomo levar la testa ed esser senza paura. Così per contrario sarà uno santo uomo e molto amico di Dio il qual mai non averà fatto miracoli per maggior sua gloria e profitto spirituale e per tenerlo più in umiltà » (*Sp. 57*).

n) *Inganni diabolici.*

Quando il demonio non ha potuto vincere il vero devoto in altri modi « qualche volta scopre se stesso manifestamente e comincia in varie e diverse forme a manifestarsi in forma di animali crudeli, qualche volta in forma di cose mai più non viste, ma molto spaventose, qualche volta in forma di belle donne o uomini, qualche volta in forma o figura di santi o angeli e così in varie diverse forme tenta l'uomo santo. Le quali tutte se l'uomo sta congiunto con Dio conosce e supera. Pure bisogna che l'uomo abbia sempre paura non di altri ma di se stesso ed abbia sempre Dio avanti li occhi. Ma se si confida o poco o assai in se stesso presto rimane ingannato » (*Sp. 59*).

Mentre Fra Battista insiste tanto fortemente qui ed altrove che le anime stiano in guardia contro le illusioni diaboliche, avvengono in Spagna i più celebri fatti di menzogna e malafede in fatto di rivelazioni per opera di Maddalena della Croce e Francesca di Cordova (1487-1543).

o) *La suprema regola di condotta nella vita mistica: umiltà.*

In uno degli ultimi capitoli di *Specchio Interiore*, l'opera destinata ai « perfettissimi », nella quale passa in rassegna le più alte manifestazioni della vita spirituale, il nostro Autore, con un linguaggio toccante e lepido insieme, conclude: « invito tutto il mondo meco ad essere umili e conculcare il fasto e onore perchè tutto passa. E acciò che lo possiamo ben conculcare tutti insieme, pigliamo le nostre laudi, onore e fumetti di esaltazione, vanagloria, reverenza, opinione, reputazione di santità, tutte queste e altre simili mattelecole e lighiamole sotto la coda d'un venerabile asino, pregandolo che con lo suo turibolo tanto le profumi che ammorbino talmente noi stessi che mai più di quelli noi ci curiamo, ma che possiamo dire con San Paolo: *per infamiam et bonam famam ut seductores et veraces* e che possiamo tutti ascendere quel grado di umiltà qual descrive esso apostolo dicendo: *mihi mundus crucifixus est et ego mundo...* Molti sono umili, ma non sono ancora giunti a tal grado che tutto il mondo abbiano in fastidio come un impiccato puzzolente, imperochè ci restano ancora a taluni alcuni che li onorano, ma quando l'uomo disprezza tutti e da tutti è disprezzato e che di questo si gloria e si allegra talmente che possa ripetere: *libenter gloriabor in infirmitatibus meis...* allora è giunto al colmo dell'umiltà » (Sp. 60).

Sono parole che richiamano alcuni aspetti della spiritualità di San Filippo Neri, il grande santo di Roma, che certamente lesse almeno le opere del discepolo fedelissimo del Da Crema, Serafino da Fermo. Ma non è escluso che abbia letto direttamente le opere del Battista.

Conclusioni

I — F. B. RESTAURATORE DELLA VITA CRISTIANA E RELIGIOSA

1) IL RIFORMATORE DELLA VITA CRISTIANA.

Per valutare debitamente la figura e l'opera di F. B. nella storia della spiritualità cattolica bisogna situarla nel suo peculiare momento storico. L'acme della sua attività coincide con l'inizio della pseudoriforma luterana. Mentre Lutero innalza, in nome della riforma, la bandiera della ribellione alla Chiesa gerarchica, Fra Battista si prodiga per un'autentica restaurazione spirituale. Mentre Lutero pretende di riformare la Chiesa lottando contro la Chiesa, F. B. addita il segreto della riforma nella vittoria di se stesso. La

Chiesa non si riforma se non riformandosi interiormente, non si riporta all'unione con Cristo se non unendosi più intimamente a Lui. La Chiesa si riforma unendola, rinsaldandone i vincoli di unione fra i membri medesimi e fra i membri e la gerarchia, con una più profonda vita interiore. Non si riforma, ma si deforma e si distrugge, quando si favorisce la divisione come fece il riformatore tedesco. « E se tu, Dio, sei uno », esclama F. B., « certo è che tu vuoi una sola Chiesa e non tante scisme né eresie. Che accade a Martino Lutero a voler far scisma e dividere chi non è solamente uno, ma unione, *immo* quello che è comunione. Tu te inganni, Martino, a prender-tela contro "alcuni ministri" che possono essere "perversi e ribaldi", poichè "sempre fra rose sono state spine e il bon grano sta nascosto fra la paglia" » (*Fil. Div. c. 1*).

Per F. B. la riforma della Chiesa consiste nella riforma della vita interiore dei cristiani, come proclamerà poi il Concilio Tridentino. In questo senso egli è un precursore dello spirito tridentino, insieme a quella pleiade di santi e di beati che fiorirono nell'Italia paganeggianti del Rinascimento, lungo tutto il secolo xv, fino agli albori del xvi (cfr. PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. III, trad. Mercati, pp. 63-64). Ecco « il bon grano che sta nascosto fra la paglia », grano che diverrà messe matura e sarà raccolto e custodito nei decreti della Riforma Tridentina. Il lavoro di F. B. ebbe un raggio d'azione assai più vasto di quello di tanti altri, perché non si contentò di precedere gli altri nell'esempio della riforma di se stesso, ma quale predicatore, scrittore spirituale, e direttore di spirito, conquistò innumerevoli anime alla riforma della vita interiore.

Come pure avverrà nel Concilio Tridentino, egli voleva che la riforma cominciasse da coloro che son posti come lucerna sopra il moggio ad illuminare la Casa di Dio: il Clero e i Religiosi. Per avvicinare gli uomini a Dio e riformare la Chiesa occorrono uomini che vivano molto vicino a Dio. Egli sentiva ch'era necessario rinnovare la vita religiosa riportandola alla sua purezza evangelica ed adeguarla alle nuove esigenze dei tempi. Per questo divenne lo strumento di Dio nel guidare ed ispirare i due Santi Fondatori dei Barnabiti e dei Teatini.

E mentre da una parte faceva uscire l'ascetica e la mistica fuori dei Chiostri, invitandovi tutti i cristiani, senza distinzione di professione o di classe, dall'altra esaltava la vita religiosa dove gli uomini di buona volontà possono trovare una via più facile e più sicura d'interiore riforma e di rapido avanzamento verso le altezze della mistica.

Sentiamolo esaltare l'eccellenza, il fine, l'ideale della vita religiosa.

2) IL RESTAURATORE DELLA VITA RELIGIOSA.

a) Eccellenza della vita religiosa.

Sulla vita religiosa oltre l'opuscolo *De la Professione*, vi torna poi espresamente nell'*Epistola Familiare* (vocazione), nello *Specchio Interiore* e nei *Detti Notabili* (XXII-XXXII).

Il trattatello *De la Professione* religiosa, diretto in forma di lettera al suo nipote novizio domenicano, è prezioso sotto molti aspetti.

Passa anzitutto in rassegna i motivi che inducono gli uomini ad entrare in religione: la « levità » o leggerezza, la « vergogna » o rispetti umani, la « pusillanimità di cose temporali » o motivi terreni, e finalmente l'amor di Dio e della perfezione.

Questa rassegna gli dà modo di mettere il dito su alcune piaghe del tempo: la tiepidezza di tanti religiosi, e soprattutto l'abuso di forzare i figli ad entrare in religione. A questi parenti perversi lancia le sue sdegnate invettive, non certo vellutate con la finezza artistica di un Alessandro Manzoni.

« O peste contagiosa, o pessima abusione di quei miseri padri e madri li quali vedendo che non possono lasciar tutti li lor figlioli ricchi, nè così ben maritate le lor figlie, danno a Dio la fezza e tal puzza alla religione; essi doveriano prima dar se stessi, così come prima (si diedero) ad ogni sensualità... ma se hanno seguiti li proprii appetiti dovrebbero far la penitenza in affaticarsi tanto che lor potessero dar da vivere ai figlioli e maritar le figlie e se non possono accomodarli e dar loro quanto pare convenir al loro stato, diano loro quello che è in poter suo ».

Accentati bellissimi ha invece per il religioso che vive secondo gli ideali della sua professione: « si farà un uomo angelico overo un Angelo umanato e più te dico che se farà spirito deificato » (*De la Prof.*).

« Il vero Religioso è ornamento del secolo, lume del Mondo, Polo del firmamento, specchio di virtù, guida sicura, e brevemente è un Angel in corpo quasi celestiale e bellissimo » (*Detti*, XXII, 24).

« Il vero Religioso è compagno dei Santi, consorte degli Angioli, e con la virtù si sforza di esser simile a Dio trasformandosi in Lui » (*Detti*, XXII, 26).

« Il vero Religioso ha la bocca che parla senza duplicità: le membra che sono senza immondizia; la mente quale è illuminata senza errore » (*ib.* 28).

« Il vero Religioso è unito a Dio: in ogni luogo e tempo, e solo pensa e parla di Dio, e opera solo per Dio, e brevemente è più in Dio che in se stesso » (*ib.* 29).

« Il vero Religioso aggiunge fervore a fervore, fuoco a fuoco, virtù a virtù, desiderio a desiderio, e brevemente ottimo a ottimo » (*ib.* 30).

« Il vero Religioso più desidera la morte che altri la vita, e non si rende sollecito, come, dove e quando debba morire » (*ib.* 31).

« Il vero Religioso nulla cosa teme fuor d'Iddio: il quale però sempre riverisce e ama » (XXII, 32).

Alla bella litania del « vero Religioso » Fra Battista contrappone la litania del falso Religioso.

« Colui che dà a Dio le sole ceremonie esteriori, e non più tosto la devozione interiore, si fa ipocrita, non Religioso » (*ib.* 7).

« Il falso Religioso apprende, nella scola della virtù, malizia per semplicità, la malignità per benignità, l'astuzia per la purità, l'ipocrisia per la lealtà, la tepidità per la sollecitudine, e il vizio per la virtù, e brevemente il male in luogo del bene » (XXII, 10).

« Il falso Religioso muta una passione nell'altra, niuna però estingue, verbigrazia, per l'avarizia si muta in iracondia, e se fugge la tristizia, casca in dissoluzione, e partendosi dalla crapula, incorre nella immoderata astinenza » (*ib.* 11).

Una breve ma succosa trattazione ad ampio orizzonte (ascetico-mistico) è quella che ci dà sui voti e sulle virtù religiose nel sullodato opuscolo *De la Professione*. Ma siamo costretti a passar oltre per fermarci su alcuni aspetti più originali del suo pensiero sullo stato religioso.

b) *Il fine della vita religiosa: « la mondizia del cuore ».*

Coerentemente alla sua dottrina sulla custodia del cuore, e alle invettive contro la dissipazione, F. B. ribadisce fortemente che il fine « immediato » della vita religiosa è « la mondizia del cuore ».

Il religioso che faccia la sua professione con la retta intenzione di consacrarsi « totalmente » a Dio, « facilmente può acquistare una grandissima purità di cuore... nè ad altro fine si debbono far religiosi che per trovare e acquistare essa purità di cuore, la quale nutrisce la carità » (*De la Prof.*).

Bisogna aver « gran compassione » per quei religiosi i quali « con tanto studio... non hanno ancora imparato per qual fine e a che fare siano andati alla religione... Il fine immediato (in questo mondo di farsi religiosi) è quello con il quale *immediate* vogliono poi conseguire esso paradiso e vita eterna. Questa è quella beata visione di Dio promessa da esso Cristo a quelli che (dopo la professione di povertà, castità ed obbedienza e acquisto delle virtù) saranno giunti a *tal mundizia di cuore che siano fatti degni abitacoli d'esso Cristo Crucifisso* il qual dice: *Beati mundi corde quoniam ipsi Deum videbunt*. Adunque la mondizia del cuore dell'Apostolo (*ad Romanos*) appellata santificazione è il vero fine del diventare religiosi, imperochè li secolari restano nel secolo, alcuni maritandosi operando diverse opere esteriori e di pietà, altri non maritandosi e diversi per diverse cose e così vogliono il paradiso con tali mezzi, ma perciò hanno difficoltà a poter conseguire quell'ultimo fine del paradiso...

« Mondizia adunque e purità di cuore si dichiara che cosa sia sotto tal similitudine. Una cosa di terra o di legname si domanda essere pura e monda quando non ha nè dentro di sè nè di fuori cosa alcuna puzzolente

o vile di modo che si suol dire che una casa abbia del letame, tal casa non pare altro che una stalla e se tal casa si purga da tal fango, si dice tal casa è monda e bella, ma ancora più bella se non solamente non avesse in sè letame nè fango, ma ancora se ella abbondasse di qualche buono odore e s'ella fosse ben dipinta. E seria ancora più bella se fosse tutta dorata come era il tempio di Salomone il qual era tutto d'oro... Così il cuore dell'uomo si può e si debbe dimandare impuro e immondo quando in quello stanno cose cattive... che non siano Dio, ma quando il cuore tuo ha dipinto in sè la dolce memoria della Passione di Cristo o la vita degli santi passati, allora bene si può chiamare purgato e così quando pensa d'acquistare qualche virtù o di umiltà disprezzata, o di povertà estrema, o di pazienza invincibile, allora il cuore è bello e purificato e rende buono odore a tutti secondo che faceva l'apostolo il qual diceva *Christi bonus odor sumus...*

« Risguarda adesso di 24 ore che è il giorno quante di quelle stai con il cuore mondo, il qual sia pieno di Dio, ovvero quante ne stai con il cuore immondo pensando d'altro che di Dio overo per Dio.

« Purità adunque di cuore è a pensare di Dio e della sua gran bontà, bellezza, ecc., impurità è a pensare d'ogni altra cosa che non riguardi Dio e il suo onore. Tale è il fine della religione. E perchè acquistare la purità del cuore qualche mezzo proporzionato è necessario, a questo la religione ha perfettamente provvisto per l'osservanza degli tre voti degli quali per averne io altre volte scritto, al presente non mi pare di parlarne... » (Sp. 61-62).

I medesimi concetti in maniera più concisa li esprime nei *Detti*: « Il fine immediato del Religioso è la purità del cuore, senza il che non so come possa conseguire l'ultimo fine, che dice: Beati li mondi di cuore, perchè essi vedranno Dio; questo devono considerar li Religiosi, che sono senza Dio interiormente » (XXII, 3).

« Il cuore del Religioso allora diventa impuro, quando riceve cosa inferiore di sè, come quando pensa di ricchezze, di conviti, di guerre novelle e altre cose, ma quando si mescola con cosa superiore di sè, come con la virtù, con Dio, diventa ognor più puro » (XXII, 16).

La teoria della « mondizia del cuore » non è altro che una particolare applicazione della più generale teoria dell'amor puro, di quell'amore luminoso il cui concetto è attinto dal Vangelo di S. Giovanni.

c) *Il primato della vita mista.*

Nello spirito di S. Domenico e di S. Tommaso, F. B. propugna fortemente il primato della *vita religiosa mista*, come ideale che più s'avvicina alla vita di Cristo e degli Apostoli.

« Contemplare non può Dio, nè le cose superne, chi non ha l'occhio ben purgato e sia fatto puro e mondo di cuore. Perchè dice Gesù: *Beati mundi corde quoniam ipsi Deum videbunt*. E questa purità di mente è proceduta dalla vita attiva ed esercizi spirituali e così è poi fatto contemplativo ancora di cose che non sono di azione, ma sono pure intellettive.

Questa è l'ottima parte per comparazione dell'altra come si dice di Marta e di Maddalena.

« Ma seguita ancora un altro colmo di maggior perfezione il quale è composto di tutte e due queste vite, nel qual pochi si ritrovano imperochè è gran cosa a trovare uno che sia consumato nella vita attiva talmente, che sappia tollerare ogni imperfezione d'ogni creatura senza fastidio d'animo e che abbia calcato ogni piacer terreno e che non abbia spine di dentro, le quali gli diano molestia di sorte alcuna. E ancor maggior cosa è essere perfetti nella contemplazione ed è più raro. Imperochè li primi vincono se stessi nelle cose corporee, ma li secondi vincono ancora le cose invincibili e incorporee e si fanno familiari alle cose superiori a se stessi e sono capaci dell'influsso divino e sono quasi sedia di Dio nella quale si riposa di continuo.

« *Ma la terza vita, la qual quanto più la sia difficile e rara e di maggior perfezione, si dimostra perchè bisogna che tutte queste due vite, cioè attiva e contemplativa, siano in una medesima persona e questo è gran difficoltà.* Una ama la solitudine, l'altra vuole compagnia per aiutare, una attende e vuole solamente contemplare, l'altra operare. E a pervenire a questo stato che l'uomo sia operante e contemplante, sia in compagnia e solitario, sia distratto e unito guarda qual difficoltà e qual merito è aver possuto ottenere vittoria contra tanta difficoltà.

« Tali sono stati Cristo e li Apostoli e alcuni altri santi, li quali dopo la vita attiva così sono abituati e nell'una e nell'altra che l'azione non impedisce il contemplare, nè la contemplazione minuisce l'azione. Questa tal sorte di persone ricevono e hanno ricevuto un dono grande in questo mondo... » (*Sp.*, capo ultimo).

In modo più conciso e più limpido, ma perfettamente parallelo si esprime, come al solito, Fra Battista nei *Detti*. Crediamo opportuno chiudere questo paragrafo, offrendo al lettore quel diamante sfaccettato ch'è il luminoso capitoletto dei *Detti* sulla vita mista (XXXII).

« La vita attiva infima e grossa consiste nell'operazioni corporali, ma la vita attiva nobile consiste nell'operazioni dell'anima; come sono estirpare li vizii, piantare le virtù, raffrenare e modificare i fantasmi e le cogitazioni » (*ib.* 1).

« La vita contemplativa si contenta della sola fruizione di Dio, e speculazione della verità » (*ib.* 2).

« La vita mista di attiva e contemplativa, nella sua perfezione a pena si ritrova in terra; ma la vita mista, che dall'una o dall'altra parte è con qualche imperfezione, si ritrova » (*ib.* 3).

« La vita mista è ancor imperfetta, quando in un tempo serve all'attiva, e nell'altro alla contemplativa; ma quella è buona e perfetta che l'una e l'altra in un medesimo tempo abbraccia nella sua perfezione » (*ib.* 4).

« Vedi quanto è rara la vita mista, se della contemplativa dice il Vangelo, che ha eletto l'ottima parte » (*ib.* 5).

« La vita mista è maravigliosa; però che abbraccia cose contrarie; l'at-

tiva usa la distrazione, la contemplativa l'unione: or come si troverà l'unione distratta e la distrazione unita? » (*ib.* 6).

« Molto è difficile possedere la vita mista; perchè in questa dobbiamo congiungere insieme l'attiva e la contemplativa, non che una confonda o impedisca l'altra; ma l'una faccia l'altra più perfetta, e ambedue si pongano in opera in un medesimo tempo » (*ib.* 7).

« Non so se questa vita alcun debba acquistare con industria, ovvero da solo Dio debba essere infusa; perchè la contemplativa ricusa operare, come l'attiva il desidera, ma ricordati li doni non si danno alli ingratiti; perchè appena li ferventi li possono avere » (*ib.* 10).

« O quanto è stupenda cosa veder un uomo vestito di carne mortale, in un medesimo tempo operare con le mani, e interiormente conversare con Dio » (*ib.* 11).

« Questa vita è oziosa nell'opere e operosa nell'ozio, e perchè è vita più che umana e si può chiamare angelica, però è incognita » (*ib.* 12).

« Come l'Angelo è in un tempo medesimo contemplatore di Dio, e cooperatore della salute nostra; così la vita mista, non si stanca mai operare con le mani, e con li piedi, e con la mente sempre contempla Dio » (*ib.* 13).

L'altissimo concetto che ha Fra Battista della vita mista ne fa il grande precursore della moderna spiritualità. Congiungere insieme in grado eminente la vita attiva e la vita contemplativa: ecco la grande direttiva di marcia sulla quale avanza la santità dei tempi nuovi.

II — FONTI E INFLUSSI

Per valutare sempre meglio la statura di F. B., come autore di dottrine spirituali, giova molto lo studio delle fonti dalle quali ha attinto e lo studio degl'influssi da lui esercitati sugli autori posteriori.

La spiritualità cattolica non può non avere, come fondo sostanziale, la spiritualità del Vangelo, ma su questo fondo comune è possibile quella infinita gamma di atteggiamenti che sono le diverse scuole di spiritualità, fiorite lungo il corso dei secoli cristiani. Si tratta di un'originalità relativa, originalità di accento, più che originalità di sostanza. Questo lavoro ha già posto sufficientemente in rilievo l'originalità dei motivi battistiani; cerchiamo ora di delineare rapidamente le fonti principali e i principali indirizzi derivati, in qualche modo, dalla sua spiritualità.

1) LE FONTI.

Tra gli scritti sacri le sue preferenze spiccatissime sono per SAN PAOLO, come colui il cui pensiero meglio risponde alla sua indole ed ai suoi ideali: combattimento spirituale, lotta implacabile alla mediocrità.

Dopo San Paolo i libri sacri da lui più citati sono senza dubbio i *sapien-*

ziali. Dei Padri cita spesso SANT'AGOSTINO, SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, SAN GREGORIO MAGNO e qualche volta SAN GIROLAMO e SANT'AMBROGIO.

Tra gli scrittori ecclesiastici Giov. CASSIANO è di gran lunga il preferito. Per ben tre volte ne tesse entusiasticamente le più ampie lodi e ne fa una calorosa difesa (*De la Professione*, c. 71, 72; *Ep. Fam.*, c. 32).

Al suo nipote novizio domenicano scrive: « Vorrei che studiassi ancora le opere di Giov. Cassiano, le lodi del quale non posso a sufficienza esprimere, benchè al tempo presente sia posto in obblivione ».

L'intera struttura dell'opera *Cognizione e Vittoria*, l'abbiamo già notato, è chiaramente modellata sul *De institutis caenobiorum* di Cassiano (cc. II-VIII). Da Cassiano dipende anche molto la piccola tecnica del combattimento suggerita da Fra Battista per le singole passioni. Da Cassiano dipende pure la dottrina della purità del cuore, come fine immediato della vita religiosa.

Non è raro incontrare reminiscenze e passi quasi letterali.

Il suo eccessivo entusiasmo per Cassiano gli ha molto probabilmente fruttato non poche diffidenze da parte dei suoi avversari, come si può rilevare dall'apologia di Serafino da Fermo.

Come sotto l'aspetto ascetico dipende da Cassiano, così sotto l'aspetto mistico dipende da RICCARDO DI SAN VITTORE. A più riprese cita il *Beniamin Minor* sotto il nome di *Archa mystici*. La teoria battistiana dell'amor puro s'ispira molto al *De gradibus violentiae charitatis* di Riccardo.

Della dipendenza di F. B. da S. TOMMASO, nei grandi motivi filosofici e teologici della scuola domenicana, abbiamo già detto a sufficienza nel corso del lavoro. Dall'Aquinate attinge pure gran parte della dottrina psicologica delle passioni qual'è presentata in *Cognizione e Vittoria*.

Oltre S. Tommaso, fra gli scrittori domenicani di spiritualità che hanno maggiormente influito sul Nostro, bisogna annoverare DOMENICA CAVALCA di cui ripetutamente cita lo *Specchio di Croce*. Sembrano derivare di qui le sue idee sull'odio perfetto di sè ed alcuni spunti sulla Passione di Cristo.

Consiglia anche il *Dialogo* di SANTA CATERINA DA SIENA. E motivi cateriniani nella spiritualità del Nostro non mancano.

a) La dottrina della conoscenza di sè, sulla quale Fra Battista impenna il combattimento, richiama la cateriniana « cella del conoscimento di sè ». Anche l'idea del combattimento sembra essere ben vicina alla spiritualità della Senense.

b) L'amor puro non è estraneo neppure a Santa Caterina da Siena (cfr. *Epist. 217*).

c) Il cocente fuoco d'amore che rapisce Fra Battista fino all'estasi quando parla della Passione, richiama quel « Sangue di Gesù e Croce » che infiammavano la Santa Domenicana.

Vi sono poi in Fra Battista alcune espressioni chiaramente cateriniane, come il ritornello delle 26 strofe sulla Passione:

*Jesu dolce, Jesu amore,
Jesu pio, Salvatore.*

Così pure Fra Battista chiama la Madonna con il titolo di « Dolce Madre mia » (*Dev.* 42), espressione del vocabolario cateriniano.

Della parentela con la spiritualità del SAVONAROLA abbiamo già detto all'inizio.

Dall'*Imitazione di Cristo*, che Fra Battista cita una volta con il titolo « Del disprezzo del mondo », attribuendolo a Gersone, come era in uso in quei tempi, dipende forse quel motivo fondamentale dell'ascetica battistiana: « *Tantum proficies quantum tibi ipsi vim intuleris* ».

Vi sono anche altre espressioni simili nei due autori, p. e.: « *Disce voluntates tuas frangere* » (*Imit.* III, 13; V, 11); « *rompi tutte le tue volontà* », dice Fra Battista.

Da SAN VINCENZO FERRERI, e precisamente dal *Tractatus vitae et instructionis spiritualis* attinge Fra Battista, e lo dice espressamente, il motivo tanto ribadito della « purità del cuore » e alcune dottrine sui fenomeni più elevati della vita mistica.

Altri autori citati sono DIONIGI L'AREOPAGITA, SAN BONAVENTURA, SAN BENEDETTO, SANT'ANTONINO DI FIRENZE, SAN FRANCESCO D'ASSISI, CASSIODORO, GERSONE, BARTOLOMEO DI SAN CONCORDIO ed alcuni anonimi: *Stimulus amoris*, *Leggende dei Santi*, *Vita dei Santi Padri*. Le *Leggende dei Santi* sono probabilmente l'opera di Jacopo da Voragine, la *Vita dei Santi Padri* è probabilmente l'opera omonima latina molto conosciuta nel medioevo, volgarizzata dal Cavalca.

Il Padre Villanueva, nella sua bibliografia battistiana, sospetta che i nove libri della *Cognizione e Vittoria* siano derivati da un anonimo *Destructorium Vitiorum* edito a Parigi nel 1516. Abbiamo esaminato accuratamente quest'opera che l'Herter attribuisce come probabile ad Alessandro di Hales, ma non vi è affatto nulla di comune.

Particolarmente sotto l'aspetto mistico vi sono molti punti di contatto fra il nostro Frate e S. CATERINA DA GENOVA, morta nel 1510, quando il Da Crema era nel fiore della sua attività. Senza dubbio poté leggerne gli scritti, ma è difficile risolvere la questione della dipendenza o meno e sino a qual punto. Noi crediamo che le somiglianze con S. Caterina da Genova, come quelle con i mistici posteriori, S. Giovanni della Croce e S. Francesco di Sales, non siano da ricercarsi nei libri, ma derivino da un'esperienza sostanzialmente identica.

2) INFLUSSI.

Gli influssi esercitati dalle dottrine spirituali del Nostro sono tali da segnare un'epoca nella storia delle dottrine spirituali italiane. Prova ne sia la larga diffusione che ebbero le sue opere prima della condanna: sei edizioni di *Aperta Verità*, quattro edizioni di *Filosofia Divina*, circa venti di *Specchio Interiore*, venti edizioni conosciute di *Cognitione et Vittoria*, uscite quasi tutte nel breve giro di circa vent'anni, dal 1531 al 1550. La diffusione della parte migliore della sua dottrina spirituale non sarà arrestata neppure dalla

condanna delle opere, ma continuerà il suo trionfale cammino nei secoli seguenti attraverso le innumere edizioni dei *Detti Notabili* e del *Combattimento spirituale*.

Entusiasti ammiratori e discepoli ne difenderanno e diffonderanno le idee ed i principî. Primo fra tutti SERAFINO DA FERMO, canonico regolare lateranense, celebre predicatore e maestro di spirito; egli compendia fedelmente, lasciandole sostanzialmente intatte, ma migliorandone assai la veste letteraria, le due opere migliori di Fra Battista: *Cognitione et Vittoria* e *Specchio Interiore*. Questi compendi avendo il vantaggio di apparire come opere di Serafino, sfuggiranno alla condanna e la sua dottrina continuerà a esercitare un benefico influsso attraverso le molte edizioni italiane, latine e spagnuole dei compendi medesimi. Per più dettagliate notizie a questo riguardo rinviamo al lavoro del nostro amico il dott. D. GABRIELE FEYLES: *Serafino da Fermo: la vita, le opere, la dottrina*, Torino, S.E.I., 1942. Nessun autore subì certo tanto profondamente l'influsso di Fra Battista quanto il da Fermo la cui originalità è assai oscurata di fronte all'originale pensiero del suo maestro domenicano.

Meno opportunamente per il suo carattere turbolento si fece il paladino della spiritualità di Fra Battista, Lorenzo Davidico, accentuandone le espressioni e gli spunti meno felici.

La dottrina ascetica del nostro Autore è la fonte principale di quell'altra famosissima operetta che ha per titolo *Il combattimento Spirituale*. Sia che l'autore ne sia LORENZO SCUPOLI, sia che l'opera sia venuta successivamente sviluppandosi attraverso l'apporto di diversi autori, è pur sempre nata in quella famiglia religiosa dei Teatini, che ebbe in Fra Battista il primo ispiratore e, come fondatore e padre, uno dei più gloriosi discepoli del da Crema: San Gaetano Thiene.

Non dobbiamo dimenticare le intime relazioni che corsero tra San Gaetano e Fra Battista. Il santo fondatore dei Teatini alla scuola della direzione spirituale del frate domenicano ne assimilò la dottrina e lo spirito che poi trasfuse nella sua congregazione, nella quale fiorì poi la celebre operetta. Nella qual operetta Fra Battista non viene mai nominato. E ne sappiamo bene il perchè. La recente condanna delle sue opere non consentiva che venisse citato colui che dell'ascetica del combattimento spirituale era il primo e più originale propugnatore. L'autore, o gli autori teatini del combattimento spirituale, conservano il meglio della spiritualità di Fra Battista, eliminando quegli elementi paradossali che erano dovuti al temperamento del domenicano. Questa spiritualità, entrata qual linfa vitale nell'organismo del loro Ordine, era dai membri gelosamente vissuta, inculcata, predicata.

Il problema della dipendenza del *Combattimento Spirituale* merita uno studio a parte. Chi si faccia a leggere le opere di Fra Battista e il *Combattimento*, sarà sorpreso dalla straordinaria affinità dei principî ascetici. Qui daremo soltanto rapidi accenni.

La definizione di perfezione che ci dà il *Combattimento Spirituale*, proprio nel suo primo capitolo, s'accorda mirabilmente con il concetto bat-

tistano di devozione. « Devi sapere che essa (perfezione) non consiste in altro che nella conoscenza della bontà e grandezza di Dio e della nostra nullità ed inclinazione ad ogni male; *nell'amor suo ed odio di noi stessi; nella soggezione non solo a Lui ma per amor suo ad ogni creatura, nella rinunzia ad ogni nostro volere e rassegnazione totale al suo divin beneplacito; ed oltre a ciò che tutta questa si voglia e si facia da noi puramente per gloria di Dio e per suo solo compiacimento e perchè così egli vuole e merita di essere amato e servito* ».

La perfezione del *Combattimento Spirituale* è una perfezione tutta interiore e disinteressata, fondata sulla diffidenza di noi stessi, sulla confidenza in Dio, sul buon uso delle facoltà della nostra anima (4).

Chi ci ha seguiti nell'esposizione dei principî ascetici di Fra Battista, specialmente nella prima e seconda parte di questo lavoro, potrà facilmente riconoscere la stretta parentela delle due spiritualità. Naturalmente il *Combattimento Spirituale* risente anche l'influsso delle spiritualità posteriori, specialmente della spiritualità ignaziana, già molto diffusa verso la fine del secolo xvi. Però il contenuto dottrinale del *Combattimento*, come ben osserva il Pourrat, è di marca schiettamente italiana e, aggiungiamo noi, battistica.

L'influsso dottrinale di F. B. varcò le frontiere della patria, non soltanto per la traduzione che fece il Cano. Anche un altro grande confratello di Fra Battista, il Padre Luigi di Granada, nella prima edizione del suo trattato *De la consideración y oración* (1594), inseriva un passaggio del Nostro con queste parole: « *de la doctrina que se aprende al pie de la Cruz de Fr. Bautista de Crema* ». Dunque anche il Granada ha conosciuto ed apprezzato le sue opere (5).

Senza parlare del suo spirito che si perpetuò vivo nella tradizione delle due famiglie religiose dei Barnabiti e Teatini, i quali, ai loro inizi, usavano i libri di F. B. come ordinari testi di lettura spirituale, concluderemo accennando all'influsso, per lo meno indiretto, che il Nostro ebbe sullo stesso San Francesco di Sales, il quale, per ben sedici anni, ebbe il *Combattimento Spirituale* dello Scupoli, come suo inseparabile *vade-mecum*.

III — F. BATTISTA AUTORE E REDATTORE DEI « DETTI NOTABILI »

Alla luce della dottrina e dello stile singolarissimo che riscontriamo nelle diverse opere del nostro Autore, possiamo ora concludere, con tutta la forza che può avere un'argomentazione *ab intrinseco*, che i *Detti Notabili* sono incontestabilmente opera diretta della mente e della penna di F. B.

(4) POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. III, p. 358 sgg.

(5) Per gli influssi di F. B. nella scuola domenicana spagnola cfr. BELTRAN DE HE-

Ne è certamente non solo l'autore ma anche il redattore. Tentiamone una succinta dimostrazione.

Per chi ci ha seguiti fin qua e voglia ora prendere in mano il prezioso opuscolo, non durerà fatica a trovarvi tutta la dottrina ascetico-mistica, esposta con quel caldo afflato spirituale, con quello stile, con quella mordente efficacia d'insegnamento, tutte proprie del grande maestro « d'energia spirituale », qual è stato definito F. Battista.

1) L'ASCETICA DEI « DETTI NOTABILI ».

È esattamente quella della *Cognizione e Vittoria*, con la finissima psicologia delle passioni descritte nelle loro cause genetiche e rivelative, con tutta la terminologia militaresca del combattimento spirituale: di battaglie, vittoria, soggiogamento, mortificazione delle passioni, di « rompimento » delle « volontà proprie », s'infiora ogni pagina.

Come nella *Cognizione e Vittoria*, qui troviamo quel modo lepido, ironico, vivace di dipingere le parentele e il corteo delle passioni e dei difetti spirituali, che sfilano accompagnati dalla madre o matrigna, dalla balia o nutrice, dalle figliuole e le compagne (cfr. ad esempio: *Fervore*, IX, 11; *Tepidità*, XXVI, 19).

Per sentire lo spirito combattivo che spira da ogni riga, bastino alcune battute:

« La meditazione è principio del gusto interiore e di tramutare la vita in meglio e apre la strada alla *cognizione e vittoria di se stesso* » (XVII, 7).

« Colui che sopporta la riprensione del suo maestro o giusta o ingiusta, presto sarà *vittorioso nella battaglia spirituale* » (XVI, 22).

« La vera libertà non si ritrova se non in quelli che sono di cuore generoso e per la *total vittoria di loro stessi* son già diventati figliuoli di Dio » (XV, 5).

« A pena è religioso colui il quale non ha desiderato pervenire *al manifesto combattimento del Demonio*, anzi non è pervenuto fino al singolare duello » (XXII, 34).

« Il vero religioso fa continua violenza alla sua natura » (XXII, 27).

« Se non hai ancor meritato l'aperta colluttazione del Demonio, egli è perchè ti disprezza come suo inequale combattitore » (XIX, 18).

Anche nei *Detti* vi sono i due grandi avversari della vita spirituale, la *distrazione* (VII) e la *tepidità* (XXVII) che sono particolarmente presi di mira.

Anche nei *Detti* l'attrezzatura del combattente spirituale è principalmente costituita dalla custodia del cuore, dai fermi proponimenti, dalla Passione di Cristo, da un buon Maestro spirituale.

Qui come sempre Fra Battista lancia le sue critiche violente contro il

REDIA, O. P., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla, durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.

formalismo e l'esteriorità della devozione: « Il tepido quanto all'apparenza pare ch'abbì cura del culto divino, ma solo quanto alla esteriore *cerimonia, e a stampa* » (XVII, 13). « I tepidi operano tutto per *usanza e a stampa* » (*ib.* 43). « Meglio sarebbe con poche orazioni calde cercare la pace di casa, che per molte orazioni fredde soffocare il proprio spirito » (V, 6).

Il vibrante capitulo sulla « tepidità » ci rivela ancora una volta tutto lo spirito di Fra Battista.

2) LA DOTTRINA MISTICA DEI « DETTI NOTABILI ».

I due primi capitoli dei *Detti* (*Amore, Carità*) c'introducono subito in piena mistica battistiana: l'amor puro, l'odio perfetto, le loro movenze dialettiche, esposte con i medesimi termini.

Vi troviamo integra la mistica dell'estasi o « *eccesso* »: dell'*azione* (*passim*), della *mente* (Ratto XXIII), del *parlare* (VIII). Vi sono accennati tutti i fenomeni sia comuni che straordinari della vita mistica, la *libertà spirituale* (XV), la *pace mentale* (XX, 43), la *conferma di grazia* (XV, 9), la *letizia interiore* (V, 3).

Anzi il carattere stesso dell'operetta che l'obbliga ad esprimersi in modo conciso ci permette di cogliere più esattamente che in qualsiasi altra opera tutto il suo pensiero. È certamente l'opera in base alla quale conviene giudicare la dottrina spirituale del Nostro.

Qui appar chiaro che il desiderio dell'inferno ha un significato piuttosto verbale, che altro non è se non una « *pazzia* » d'amore.

« Questa carità fa proferire parole che non si possono capire overo a pena s'intendono » (II, 34). « Questa carità induce a far alcuni gesti e movimenti, e a dire alcune parole che agl'ineserti paiono *pazzie* » (II, 35). « Questa carità manda via ogni penal timore di qualunque cosa spaventevole, ancor che sentisse dire da Dio sdegnato: io ti condanno agli eterni supplizi » (II, 29).

3) LO STILE DEI « DETTI NOTABILI ».

Il Padre Colosio aveva già segnalato il ripetersi nei *Detti* del frequente uso di giochi o *bisticci di parola* così caratteristici di Fra Battista. Vi è portato non soltanto dal suo temperamento ma anche dalla dialettica paradossale dell'amor puro. È così che ci parla di odio che è amore (I, 37), di amore « che sempre piangendo ride e ridendo piange » (II, 6), di visione chiara e caliginosa (IV, 18), di mansuetudine sdegnosa senza sdegno (XI, 7), di letizia nelle lacrime e di lacrime nella letizia (XIV, 39); di vita mista ch'è « unione distratta e distrazione unita », della visione di Dio ch'è « fame sempre sazia e satolletta sempre famelica » (XXXIII, 3).

Frequenti e implacabili gli *spunti antumanistici* nei *Detti* come nelle altre opere, con l'uso degli stessi vocaboli. Tutto ciò che sa di scienza pura-

mente speculativa o profana, di letteratura, di tecnicismo letterario, viene stigmatizzato come « scorza de littera », ipocrisia, superficialità, animalità (cfr. ad esempio XII, 6; XXV, 7). Anzi nel capitolo *Scienza spirituale* con un forte parallelo mette in risalto le differenze fra le due scienze. La scienza spirituale « si dà soltanto ai mondi di cuore », la scienza « filosofica » è « scorza de littera che si ritrova nelli immondi » (XXV).

Si ripete tutto l'aspro *vocabolario* battistiano anche nei *Detti*. Il furore congiunto con l'ostinazione è « una bestialità » (IX, 3). « Demonio Incarnato » è chi « per dolcezza più si sdegna » (XII, 11). « Martiri del diavolo infernale » son coloro che soffrono per altro che per Dio (XX, 33). « La milizia dei tepidi è sotto il vessillo del diavolo infernale » (XXVII, 11). Animale, bestia, stalla piena di fetore (XXX, 4) è il suo drastico linguaggio.

4) I PASSI PARALLELI.

Nei passi paralleli Fra Battista ripete sempre anche i testi scritturali e patristici da lui preferiti, le medesime similitudini, gli stessi modi di dire, sotto una veste letterale liberamente variata. Questa ci pare la migliore conferma per attribuirne anche la redazione a Fr. Battista. Se trovassimo la preoccupazione di una fedeltà materiale nel pensiero o nella lettera potremmo pensare a un raccoglitore di massime, ma un identico contenuto espresso in modo così libero da ogni impaccio ha una sola spiegazione: *si tratta d'un'opera nuova del medesimo autore*.

Diamone alcuni passi tra i più significativi:

Specchio Interiore

« Per tanto ci è l'altra sorte di orazione perfetta da ogni parte, la quale ormai cessa di dimandare, ma persevera in riferire grazie dell'i doni che esperimenta avere ricevuti, nè mai dimanda che attualmente non esperimenti di esser esaudita e così si congiunge il dimandare e avere il dimandato, e riferire grazie del dono, secondo che si legge del Patriarca nostro santo Dominico, che mai non dimandò cosa che non la ottenessse, di questo riferendo grazie a Dio » (c. 39).

« Il vero e perfetto amore è solitario e geloso nè vuol compagno per modo alcuno... » (c. 42).

Filosofia Divina

« Risguarda se tu hai questi segni li qual insegnava quello Paulo, il qual tutto ardea di carità; il qual dice che la carità è paziente, adunque se tu sei impaziente l'anima tua sta male nella carità: dice che

Detti Notabili.

« Resta adunque che la persona da tutti i modi di orare trapassi e solo nel continuo ringraziamento dimori ».

« Non è meraviglia se 'l mio Padre S. Domenico, sempre nelle sue orazioni era esaudito; perché sempre ringraziava Dio ».

« Li vecchi esperimentati, alcuna volta si rilassano dalle orazioni e petizioni, e obsecrazioni, e trapassano a più nobile esercizio; perchè quando l'anima si sente sempre esaudita, sminuisce la petizione; ma con aumento della superna grazia » (XIX, 20-21-22).

« L'amore di Dio è solitario, e non vuole compagno, però che poco ama Dio, colui che di Dio solo non si contenta » (I, 52).

« Se tu vuoi conoscer in te la carità sappi che la carità è paziente e benigna; però sappi se tu sei duro al prossimo e impaziente, sei fuor di carità ».

« La carità non conosce invidia, ovvero

non solamente è paziente a sopportar le ingiurie ma ancora è benigna e piacevole; se dunque fossi paziente nel patire e fossi rigido e dispiacevole a quelli che ti avessero offeso ovvero ad altri, ricordati che Paulo dice che la carità è benigna, la carità ancora dice Paulo non ha alcuna invidia del ben del prossimo » (c. 21).

Passi paralleli potremmo portarne a centinaia. Abbiamo preferito questi tre perchè singolarmente significativi: il primo parla del modo più eccellente di orazione ed è caratteristica la reminiscenza di San Domenico (nostro Patriarca, mio Padre) che ha significato soltanto sulle labbra di un Domenicano, ma quello che più importa è la libertà con la quale è espresso il medesimo pensiero: è dunque il medesimo autore che scrive due volte, indipendentemente l'una dall'altra.

Nel secondo parallelo quasi con le medesime parole è registrato uno degli aspetti fondamentali dell'amor puro.

Il terzo parallelo è l'inno paolino della carità che Fra Battista commenta per ben tre volte nelle sue opere. Oltrechè nei *Detti* e in *Filosofia Divina* anche in *Cognizione e Vittoria* (V, 10). Per amor di brevità di quest'ultimo passo abbiamo soltanto riferito l'inizio.

A voler sviluppare debitamente l'argomentazione sarebbe necessario un volume, ma quanto abbiamo toccato sarà sufficiente a rivendicare composizione e redazione dei *Detti Notabili* a Battista da Crema.

IV — CONCLUSIONE GENERALE

Il pensiero di F. B. non è tutto qui. Sentiamo di avere appena sommariamente abbozzato la dottrina spirituale del grande Domenicano, lasciando per via molti spunti ascetici e mistici di grande importanza che meriterebbero più ampio rilievo. La questione della direzione spirituale, della meditazione, della lettura spirituale e tante altre meriterebbero uno studio a parte e vi sarebbe materiale più che sufficiente per farlo. Il nostro compito si è limitato a tracciare le grandi linee del pensiero spirituale del Nostro, mettendo un po' d'ordine nella disordinata esuberanza della sua produzione ascetico-mistica. Dalla scheletrica esposizione che abbiamo fatto ci sembra che traspaia abbastanza chiaramente la ricchezza e profondità di motivi, il valore psicologico e pedagogico e soprattutto il significato della dottrina spirituale di Fr. Battista, tanto sotto l'aspetto ascetico quanto sotto quello mistico.

Nessun dubbio che la sostanza della spiritualità battistiana corra nella scia della migliore tradizione cattolica, precorra e segni l'inizio della spiritualità moderna. Gli elementi meno approvabili sono marginali e secondari e riguardano più la forma e lo stile che il contenuto. Lo sfondo dogmatico di

malizia, però colui che è invidioso e malizioso, è senza carità, e pieno del suo contrario » (II, 13 sgg.).

questa dottrina spirituale non soltanto è pienamente ortodosso, ma sviluppa ed accentua alcuni motivi di grande interesse. Così ad esempio la concezione della *trasfigurazione mistica* che sta a metà strada fra la trasfigurazione della grazia santificante e quella finale della gloria, anello di congiunzione fra i due termini estremi, naturale sviluppo della prima, necessario preludio e traguardo obbligato della seconda, è un concetto profondamente chiarificatore di tutta la dottrina e la vita spirituale. Mentre l'infusione della grazia santificante è tutta purissimo dono gratuito, *ex opere operato*, la trasfigurazione mistica, che sta al vertice della vita spirituale, partecipazione allo stato dei comprensori, è invece acquistata « per grazia e industria », « con la spada in mano » (secondo la combattiva espressione del Nostro), è frutto di grazia e di buona volontà. È una trasfigurazione tutta opera di Dio, ma insieme e subordinatamente, tutta opera dell'uomo. La deiformità della vita mistica quale necessario traguardo da raggiungersi da tutti i cristiani se vogliono evitare la purificazione forzata del purgatorio, costituisce la più convincente giustificazione della vocazione universale alla vita mistica e della inscindibile connessione, senza soluzione di continuità, esistente fra la fase ascetica e quella mistica della vita spirituale e s'inquadra pienamente nel grande messaggio evangelico sintetizzato da S. Giovanni Evangelista: « *Et haec est annuntiatio quam audivimus ab eo, et annunciamus vobis: "Quoniam Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullaे"* » (I Jo. 1, 5). Qui è tutto il significato della dottrina spirituale di F. B., come circa un secolo dopo sarà tutta la spiritualità di S. Giovanni della Croce. E mentre s'inquadra nell'annuncio evangelico, s'inquadra non meno coerentemente nella corrente domenicana che ha come sue caratteristiche la dottrina della continuità fra ascetica e mistica e l'universale vocazione dei cristiani alla vita mistica.

F. B. è ancora domenicano e tomista nella concezione dei rapporti fra intelletto e volontà. Nonostante l'impressione che si possa avere, a una prima lettura delle sue opere, egli non è un volontarista, o, se si vuole, è volontarista come lo può e lo deve essere un tomista. Non vi è mai un predominio della volontà sull'intelligenza, ma soltanto (nella fase mistica) un predominio della volontà divina sull'intelligenza e sulla volontà umana, un predominio che si risolve di fatto nel predominio dell'intelligenza divina sull'intelligenza umana, come necessaria sequela della creazione. È questo, giova ripeterlo, il volontarismo neoplatonico che S. Tommaso fa suo correggendolo: « *Hierotheus non solum discens sed patiens divina* », e l'Aquinate così commenta: « *non solum, divinam scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus per affectum* » (In librum de Div. Nom., ediz. Pera, n. 191). È dunque una subordinazione della volontà umana che non toglie mai il primato dell'intelletto sulla volontà. Mentre attraverso la normale conoscenza intellettiva le cose conosciute si fanno presenti alla nostra anima *per modum cognoscentis*, la conoscenza per amore rende le cose presenti all'anima *per modum obiecti cogniti*, secondo il modo d'essere dell'amato, cioè secondo il modo di Dio. Quello che noi nel mistico diremmo volontarismo è difatto divino intellet-

tualismo. Volontarismo rimane soltanto per colui che dimentica l'essenziale subordinazione della creatura al Creatore, l'essenziale dipendenza della volontà umana dalla volontà divina (e la coincidenza di questa con il divino intelletto). Dunque è sempre l'intelletto che ha il primo posto. Il volontarismo mistico si risolve in ultima analisi nel predominio della sapienza divina, infinita, assolutamente trascendente, misteriosa, sulla povera sapienza umana, creata e limitata. Il volontarismo del mistico è la partecipazione di una sapienza superiore.

La dottrina ascetica di F. B. è anche oggi di piena attualità. Un'opportuna scelta delle sue migliori pagine sistematicamente ordinata e riconosciuta nella sua veste esteriore, potrebbe essere di grande giovamento alle anime che intendono prendere sul serio la vita cristiana.

La dottrina mistica, veduta nella luce dei grandi mistici posteriori approvati dalla Chiesa, risalta nel suo esatto valore, nella sua eccellenza, nella sua piena ortodossia cattolica.

E allora come mai la Chiesa ne ha censurato le opere? Anzitutto bisogna riconoscere che questa censura non è stata tolta per il fatto che le sue opere non compaiono più nell'Indice di Leone XIII, come abbiamo già osservato. La censura permane anche oggi e non è una censura precipitata, ma ponderata prima dalla Commissione Romana che le esaminò, dopo gli avvenimenti riguardanti la Negri, poi riconfermata, non certo a cuor leggero, dai teologi del Concilio Tridentino.

I motivi sono molti: anzitutto la presentazione disorganica di taluni principî mistici che non permette di valutarli nel loro giusto significato nel contesto dell'insieme dottrinale, l'eccessiva insistenza sulla dottrina dell'amor puro, la volgarizzazione inopportuna, frammischiata all'ascetica, di elementi secondari appartenenti alla più alta vita mistica, cosa che può facilmente prestare occasione alle illusioni degli spiriti impreparati o maledisposti, la mancanza di una sistematica esposizione degli stati mistici, quale avremo solo più tardi in S. Giovanni della Croce e in S. Francesco di Sales, la pubblicazione non voluta, fatta a sua insaputa, dell'*Epistola Familiare*, confidenzialmente diretta al grande amico e discepolo San Gaetano Thiene, al quale dice espressamente: « perdonatemi, P. R. (Padre Reverendo), se questo che ho detto forsi vi offendesse, perchè *a voi posso dir quello che non direi a tutti* » (*Ep. Fam.* c. 31). Egli è cosciente di dire cose che non sarebbe opportuno divulgare. L'improntitudine del suo editore veneziano, Gerolamo Regino, doveva essere la causa prima delle sue disavventure.

Ecco alcuni dei motivi che mantengono ancor oggi in pieno vigore la mite ed equilibrata formula del Concilio Tridentino: *donec emendentur*. Noi non crediamo, come pensa il Premoli, che la dottrina di F. B. si possa ricondurre al semiquietismo e trovare in questo la ragione della sua condanna postuma. Alcune sue asserzioni potrebbero davvero farlo apparire come prequietista, ma soltanto quando siano divelte dall'intero contesto dottrinale.

Comunque, a chiusura di questa dissertazione, è dovere di giustizia

richiamare i suoi umili sentimenti. All'inizio della citata *Epistola Familiare*, troviamo la seguente dichiarazione: « protesto sempre in tutto quello che ho detto e scritto, che dirò o scriverò, di voler esser vero e cattolico cristiano, sottomettendo il tutto a miglior judicio, non solo della giesia, ma de cgni più vero judicio che non è il mio, promettendo di non voler esser contenzioso nè ancho ostinato nel proprio vedere, ma pronto a revocar tutto quello che avessi detto o che dirò quando di questo fosse sospicione alcuna, di cose che sian non *solum* contra la fede e boni costumi, ma ancora che fosse per qualche altro errore. E di fatto ora revoco, se cosa alcuna avessi detto o scritto, che sia mal detta o scritta, over dirò o scriverò. Vero è che io sono homo ed anchora ignorante e penso non solo di poter fallare ma ancora confessio che io fallo. *Unum est* che l'animo mio non è di voler fallare nè ingannare » (c. 1).

Non meno umilmente altrove: « Sii certo che in tutto quello che ho scritto e scriverò nel presente trattato et altri non solo mi rimetto alla corrrettione della S. Matre Chiesa Romana da la qual non intendo mai di partire, ma ancora ad ogni altro sano giudizio qual prego che piamente lega e corregga ogni mio detto » (*Aperta Verità*, Lettera-Prefazione al lettore). Ed altrove: « Perchè, o caro Lettore, io conosco che non sono tanto litterato quanto a me et ad altri seria bisogno et che in molte cose posso errare, pertanto protesto di non voler dire, insegnare nè scrivere in queste opere cioè *Della Vittoria di se stesso*, *Dil Pensar la Passione di Cristo*, *Del Specchio Interiore*, nè in altre mie opere che abbi fatto o che stii per fare, se non catholicamente; et secondo il juditio della S. Matre Chiesa, alla qual in tutti li miei detti scritti et fatti voluntariamente mi sottometto, apparecchiato a retrattare se in alcune mie opere fusse qualche cosa a quella contraria » (*Della Cognitione et Vittoria*, Epistola alli Lettori).

LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.

BIBLIOGRAFIA

- ABBIATI T., *Gaetano Bugatti e i « Detti Notabili » attribuiti a S. Antonio Zaccaria*, in « La Scuola Cattolica », Agosto 1940, pp. 388-396.
- BARELLI L., *Memorie dell'origine, fondazione, avanzamenti, successi ed uomini illustri... dei Chierici regolari di S. Paolo*, 2 vol. in fol., Bologna, 1703.
- BELTRAN DE HEREDIA, o. p., *Historia de la reforma de la Provincia de España* (1450-1550) Istituto Storico Domenicano, S. Sabina, Roma, 1939, pp. vi-268.
- BELTRAN DE HEREDIA, o. p., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla, durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941, pp. 169.
- BENDISCIOLI MARIO, *Carlo Bascapé, barnabita e Vescovo di Novara nella Rinnovazione Cattolica*, Novara, Cattaneo, 1951, pp. 40.
- BOFFITO G., *Bibliotheca Barnabitica illustrata*, Firenze, Olschki, 1933-1936, 4 vol. in 4°
- BREZZI PAOLO, *Le Riforme Cattoliche dei secoli XV e XVI*, Roma, A. V. E., 1945, pp. 100.
- CASSIRER E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, « La Nuova Italia », 1935, pp. 331.

- CASTANO LUIGI, *Monsignor Nicolò Sfondrati*, Torino, S. E. I., 1939.
- CHIMINELLI P., *S. Caterina da Siena*, Roma, S. L. E. S., 1941.
- FEYLES G., *Serafino da Fermo: la vita, le opere, la dottrina*, Torino, S. E. I., 1942.
- MORTIER, O. P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. V.
- PASCHINI P., *Gli albori della riforma cattolica nell'Italia del Cinquecento* in « Le conferenze al Laterano », marzo-aprile, 1923; *La devozione al SS. Sacramento sui primi del Cinquecento*, in « La Scuola Cattolica », agosto, 1925; S. Gaetano Thiene, G. P. Carafa e le origini dei Chierici regolari teatini, Roma, Lateranum, 1926.
- PASTOR L., *Storia dei Papi*, Trad. Mercati, vol. III.
- PETROCCHI M., *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948.
- PREMOLI O., *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, 1913, 1 vol., pp. xv-596.
- PREMOLI O., *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti*, Roma, Desclée, 1910.
- PREMOLI O., *Diversi articoli*: in « Rivista di scienze storiche », Pavia, a. VII, fascic. 7-8, pp. 33-36; in « Memorie Domenicane », 1918, pp. 21-34, 71-76, 107-113.
- ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster, 1908, pagine 104.
- TACCHI VENTURI, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma-Milano, 1910, 2 vol.

DIRECTIO SPIRITALIS ET EXIGENTIAE HODIERNAE VITAE RELIGIOSAE

SUMMARIUM: 1. Indoles ac limites huius studii. - 2. Error ex quo tamquam ex fonte oriuntur difficultates in componenda ratione directionis spiritualis in Statibus perfectionis impertiendae. - 3. Dari potest aliqualis directio spiritualis licet absque praevia aperitione conscientiae. - 4. Moderatio sodalium ad assequendam evangelicam perfectionem, quae a Superioribus religiosis exercetur, collocari potest in provincia directionis spiritualis. - 5. Validiori exercitio spiritualis directionis a Superiori religioso tradendae magnopere conferat ratio vitae exterioris a sodalibus redita. - 6. Vis praescriptionum Canonis 530; quaenam ratio ex iis deduci possit circa directionem spiritualem quae indoli uniuscuiusque religiosae familiae congrue respondeat. - 7. Conclusio.

1. - *Indoles ac limites huius studii.*

Ipsa historica evolutio status religiosi, festinus nempe transitus ab anchoritica ad coenobiticam formam, clare ostendit hanc praeclarissimam — atque sub aliquo aspectu supremam — deductionem ad consequentias vitalitatis christiana, perinde ac caeterae, tum naturales tum supernaturales, humani generis manifestationes, sociali-hierarchica ratione perficiendam esse. Merito ergo dici potest directionem spiritualem evadere ac « proprium » vitae religiosae, quod tamen ut toti systemati ecclesiasticae disciplinae harmonice respondeat, positivis normis congrue determinandum est.

Igitur, in adstruenda consideratione totius vitae religiosae necessario occurrat quaestio de directione spirituali, quippe quae non ad abundantiam, sed fere connaturaliter — iuridice certo (1) — vitae religiosae structuram ingreditur.

Nihil mirum proinde quod *Congressus de Statibus Perfectionis*, Romae exeunte anno sancto MCML celebratus, in studio accommodatae renovationis Statuum perfectionis comprehendenterit quaestionem de directione spirituali, quae sane exigitanda praewisa est in sectione II Congressus, « institutioni ac formationi » dicata (tamquam argumentum tertiae communicationis), at hisce generalibus verbis proposita: *Ratio conscientiae et directio spiritualis in Statibus perfectionis.*

(1) Cfr. Cann. 487; 488, 1.

Neminem vero fugit hac formula propositum argumentum directionis spiritualis non modo « institutionem ac formationem », sed ipsam religiosam vitam afficere; ideo non in una tantum, etsi amplissima, sed in pluribus relationibus aptam enodationem per se postulare.

Cum autem mihi sorte obtigisset praefatae communicationis studio in cumbere, ad inveniendam aptam rationem tenendam in exploratione propositi argumenti, mihi visum est in primis pae oculis habere in Codice I. C. haud inveniri peculiares normas circa directionem spiritualem religiosorum alumnorum, atque proinde et pro ipsis regulas sumendas esse ex Canone 530 qui religiosos in genere considerat, sed praeceps considerandam esse mentem Directionis Congressus, haud obscurae revelatam in formulatione italicice facta eiusdem communicationis in priore schemate thematum Congressus: *Il problema della direzione spirituale negli Stati di perfezione*. Evidem verbo *problema*, implicite at satis clare, innuitur revera adesse vel saltem admitti aliquas difficultates circa exercitium directionis spiritualis in Statibus perfectionis. Quapropter, ob defectum amplioris spatii temporis ad proponendam communicationem, sepositis tum notionibus ac discussiōnibus doctrinalibus, tum excursu in historicas vicissitudines directionis spiritualis apud religiosas familias, unam quaestione de innutis difficultatibus ad examen revocare conatus sum. Hoc autem, ut patet, mihi proposui quin adesset inanis praeceptio ostendendi huiusmodi difficultatum aptam solutionem, sed humile tantum gerens desiderium proponendi mere personalem considerationem (*punto di vista*) circa errorem qui ad modum fontis determinat difficultates quoad exercitium directionis spiritualis in Statibus perfectionis.

Crebris vero mihi allatis invitationibus ut et in hac ephemeride publici iuris facerem antedictam elucubrationem, etsi eiusdem probe noverim valde exiguum valorem, satisfaciendum censui, illis propositis locis factae communicationis quae proprius attingunt habitudines inter directionem spiritualem et exigentias vigentis disciplinae canonicae circa statum religiosum; quaeque proinde mihi visa sunt aptius collocanda sub delecto titulo huius studii.

2. - *Error ex quo tamquam ex fonte oriuntur difficultates in componenda ratione directionis spiritualis in Statibus perfectionis impertiendae.*

Atque in primis aperte declarandum est in quo consistat « problema » circa directionem spiritualem in Statibus perfectionis. Nonne hoc problema exsurgit quia communiter excluditur hanc spiritualem directionem non posse sic et simpliciter ex toto atque exclusive demandari alicui sacerdoti confessario, perinde ac fit pro communibus Christifidelibus? et hoc quidem quia intima suasione tenetur Superiorum religiosum (aut Superiorissam) non posse prorsus alienum fieri directioni spirituali suorum subditorum?

Nunc vero, ex hac explicita agnitione « status quaestions » sponte fluit

— at expresse dicendum — difficultates quae contradicunt harmoniae inter exercitium directionis spiritualis in Statibus perfectionis et structuram ipsius vitae religiosae, systematica ratione oriri ex erronea opinione quae (in genere, non consulto, at quae plures habet asseclas) tenet directionem spiritualem in Statibus perfectionis conformandam esse illi directioni spirituali quae extra hos Status impertitur communibus Christifidelibus, aut saltem communes cum hac directione habere indolem ac normas.

Patet nos hic agere de illa spirituali directione quam *proximam* passim scriptores appellant, seu quae procedit a definitis directoribus spiritualibus, per oppositionem nempe ad sic dictam directionem spiritualem *remotam*, sub qua appellatione venit complexus normarum ac principiorum spiritualium quae quoddam recti agendi criterium, seu in dies solidiorem experientiam in via perfectionis, efformant.

Nunc vero, directio spiritualis extra Status perfectionis cum ab uno tantum et quidem delecto viro ecclesiastico procedat, qui generatim dirigendi sacramentalem confessionem vel saltem inferiorem recipit rationem conscientiae, quaestiones, eo minus difficultates, quoad subiectum activum eiusdem spiritualis directionis, prorsus ignorat.

E contra, ut nuper dictum est, in Statibus perfectionis quaestio, ad gradum difficultatis facile prolapsura, seu « problema », exsurgit ex necessitate concordandi praescriptionem hodiernae disciplinae ecclesiasticae qua excluditur ut Superior religiosus semper ac necessario a subditis recipiat congruam manifestationem conscientiae (Can. 530, § 1), cum congenitis exigentiis eiusdem disciplinae quod attinet ad hodiernam structuram spiritualem-iuridicam vitae religiosae. Haec enim structura, quae ut fundamentum habet dependentiam religiosorum sodalium ab interno Superiore, prohibet quominus Superior iste — cuius praecipuum munus est subditos ad assecutionem perfectionis evangelicae ducere —, etsi ipse districte vetetur « personas sibi subditas quoquo modo inducere ad conscientiae manifestationem sibi peragendam » (Can. 530, § 1), extraneus prorsus habeatur directioni spirituali suorum subditorum.

Quaeritur proinde: 1) Quomodo Superior religiosus qui per se non disponit de praevia aperitione conscientiae, possit suam partem habere in directione spirituali suorum subditorum (alias: quomodo Superior iste possit adhuc aliquam partem habere in hac directione cum per se alius sit director qui legitime conscientiae manifestationem recipit).

Sed pari iure quaeritur: 2) Quomodo Superior religiosus possit proprium fundamentale munus explere ducendi sibi subditos ad perfectionem religiosam, quae ex natura sua intime connectitur cum directione spirituali, si ex hypothesi admitteretur ipsum posse prorsus extraneum evadere directioni spirituali suorum subditorum.

Verum, ut iam vidimus, hic autem probandum, tota perplexitas ad agnoscendam Superiori religioso congruam partem in directione spirituali subditorum exsurgit ex tacite admissa subordinatione seu dependentia di-

rectionis spiritualis in Statibus perfectionis impertienda a consueta seu ordinaria ratione qua eadem directio traditur communibus Christifidelibus.

Equidem, ex hac ratione ad modum principiorum concluditur:

a) nullam dari posse directionem spiritualem absque praevia manifestatio conscientiae dirigendi;

b) huiusmodi directionem ab uno tantum animi moderatore, saltem definitive, impetrari posse.

Nunc vero, neutra deductio, quippe quae solido caret fundamento, admittenda.

Infra dicam quo sensu et qua de causa Superiori religioso partem aliquam in directione spirituali subditorum agnoscere valeat (V. nn. 4-5).

Hic praestat illico probare nuper declaratas conclusiones circa directionem spiritualem, saltem quoad rationem servandam in Statibus perfectionis, nullo fulciri fundamento.

Verum, ante omnia liceat mihi animadvertere quod a priori reicienda sit dependentia (etsi implicita) directionis spiritualis in Statibus perfectionis impertienda a notione atque a ratione directionis spiritualis traditae communibus Christifidelibus. Neminem sane fugit quam incongruum sit hanc alteram rationem tradendi directionem spiritualem, quippe quae privata est, atque tot diversitatibus obnoxia (tum quoad extensionem, tum quoad methodum) fere quot sunt spiritus moderatores, anteponere publicae atque fundamentaliter uniformi rationi qua in Statibus perfectionis quaeritur evangelica perfectio. Equidem, directio spiritualis quae traditur communibus Christifidelibus, nonne aliquo modo imitatur ac substituit spiritualem moderationem quae de iure ingreditur spiritualem ac iuridicam structuram status religiosi?

Nunc autem, nostram quaestionem proprius, seu in suis concretis aspectibus, aggredientes, supradictas deductiones, procedentes ex conceptu ordinariae directionis spiritualis, indirecte refellimus cum quaerimus:

a) num quaelibet directio spiritualis revera egeat praevia manifestatio conscientiae, ac proinde num Superior religiosus absque hac manifestatio nullam partem in directione spirituali suorum subditorum habere valeat;

b) num (consequenter) coordinari possint interventus plurium Directorum spiritualium, etsi non omnes disponant de praevia manifestatio conscientiae.

Utrique solvendae quaestioni ipse Codex I. C. tutam sternit viam.

3. - *Dari potest aliqualis directio spiritualis licet absque praevia aperitione conscientiae.*

Equidem, ad priorem quaestionem quod attinet, recolere sufficit inde a Concilio Lateranensi IV (2) canonicam disciplinam exigere ut qui publice cupiunt religiosum statum amplecti, hanc religiosam vitam ducant in communi, ergo sub regimine legitimi Superioris interni. Huiusmodi regimen, ex ipsa natura finis in quem tendit, nemo non videt vel simpliciter in spiritualis directionis categoria collocandum, vel saltem intime cum directione spirituali coniunctum esse agnosendum. Esto veram proprioremque directionem spiritualem ab illo sane sacerdote procedere qui directe sodalis religiosi « spiritum » agnoverit ex praevia conscientiae manifestatione ab ipso facta explicito proposito obtinendi illam peculiarem moderationem quae passim vocatur directio spiritualis. At, praeter hanc directionem qua « spiritus » consideratur *in recto*, utique dari potest directio vitae externae quae fiat *in obliquo*, nempe in ordine ad « spiritum » ita ut et ipsa vere spiritualis evadat. Atqui finis status religiosi moderationi a Superioribus exercendae quandam spiritualis directionis notam certo communicat. Qua vero mensura seu extensione Superiores religiosi agere debeat in moderatione spirituali subditorum relate ad assecutionem perfectionis evangelicae intuitivo modo perspicit qui consideraverit hanc perfectionem sub ductu Superiorum religiosorum obtinendam, non generico ac uniformi systemate quaerendam esse, sed secundum proprias cuiusque familiae religiosae leges ac spiritum (3).

Caeterum, quis solidis argumentis inficiari potest ex hac moderatione, etsi tantum externae vitae religiosorum, nonnulla interdum « spiritus » capita attingi de quibus religiosi sodales cum nullam aut imperfectam habeant conscientiam, Directori spirituali haud manifestant, nec huiusmodi Director ex propria observatione cognoscere potest?

Non ideo tamen istiusmodi aspectus moderationis quae exercetur a Superiori religioso impedit quominus pars quae ipsi hac via contingit in directione spirituali subditorum, si perficiatur absque ulla aperitione conscientiae, sat strictis limitibus circumscripta agnosci debeat, seu valde rudimentalis dicenda.

Ampliores vero fines attingi posse, seu profundorem efficaciam ipsi servari, videbimus cum analysi subiiciemus quid moderationi subditorum conferat ratio vitae exterioris ab iisdem subditis Superiori religioso reddita. At antequam perveniamus ad hanc considerationem, solvere debemus dubium circa opportunitatem recipiendi hanc moderationem quam exercent Superiores religiosi in provinciam directionis spiritualis.

(2) C. 9, X, *de relig. domib.*, III, 36; C. unic., eod. III, 17, *in Sext.*; S. C. EE. et RR. 11 Aug. 1889, in « Collect. S. C. de Prop. Fide », n. 2159; SUAREZ, tract.

VII, 1. II, c. XV, *Opera omnia*, t. XV, p. 191, ss.; LARRAONA in *Commentarium pro Religiosis*, II (1921), p. 137.

(3) Can. 488, 1; cfr. Can. 594, § 3.

4. - *Moderatio sodalium ad assequendam evangelicam perfectionem, quae a Superioribus religiosis exercetur, collocari potest in provincia directionis spiritualis.*

Non enim me fugit propter praeiudicialem opinionem quae tenet nullam dari posse directionem spiritualem quam non praecesserit congrua manifestatio conscientiae, ex receptione moderationis exercendae a Superioribus religiosis in provincia directionis spiritualis facile oriri posse periculum inducendi sodales religiosos ut se ipsos moraliter obligatos habeant simplici suasioni de qua in Canone 530, § 2; ut nempe sodales isti opinentur absque ultronea aperitione conscientiae facta propriis Superioribus aut prorsus aut fere nullam reddi directionem spiritualem ab iisdem Superioribus ipsis tradendam.

Nunc vero, dicendum est: etsi impossibile esset huic periculo absoluta efficacia occurrere (quod, e contra, possibile esse illoco demonstrabitur), sperni non posse huic periculo graviora consectaria psychologica, promanantia ex absoluta exclusione muneric Superioris religiosi a provincia directionis spiritualis.

Equidem, statim ac admissa fuerit haec exclusio, Superior religiosus alienus prorsus habetur illi personali operae spirituali quae maximum sane constituit officium uniuscuiusque sodalis in Statibus perfectionis. Videlicet, Superior religiosus hoc modo habetur, atque de facto evadit, nonnisi censor disciplinae (et, e contra, omnes AA. passim loquuntur de religiosis *familias*), distributor licentiarum vel pecuniae pro variis vitae necessitatibus, praedicator ex officio, etc.; sed revera dissolvitur munus capitis familiae religiosae. Hoc modo considerato munere Superioris religiosi, eiusdem praecepta habentur tamquam elementa quae utique spiritualem activitatem sodalium proprius tangunt, ac consequenter speciali spiritu supernaturali accipienda sunt, at quin directe afficiant formationem *christiano-religiosam* sodalium (qui sane duo fines in sodalibus religiosis inseparabiles sunt), ideo, perinde ac caetera omnia quae se referunt ad spiritualem profectum, iudicio Directoris spiritualis subiicienda, qui proinde practice habetur tamquam supremum tribunal (*la Cassazione*) totius vitae religiosae.

E contra, ipso dictante Codice I. C. religiosus Superior vel Superiorissa suorum subditorum *pater* vel *mater* esse debent, nam si « expedit ut (subditi) filiali cum fiducia Superiores adeant » (Can. 530, § 2), manifestum est hanc filialem fiduciam praevium exigere paternum vel maternum munus ac congruum agendi modum huic muneri consentaneum. Nec minus patet istam paternitatem vel maternitatem propter spiritualem finem ad quem ordinantur originem dare habitudini spirituali, quippe quae intercedit inter vitam spi-

ritualem subditorum et opem spiritualem collatam a Superiore religioso sua moderatione sodalium (4).

Veruntamen supra declarato periculo de erronea interpretatione illius suasionis quae continetur in Canone 530, § 2, circa ultroneam manifestationem conscientiae sollicite occurri debet.

Nunc vero, periculum hoc radicitus de medio aufertur si reiecta fuerit opinio, etsi tantum implicite admissa, quae tenet rationem tradendi directionem spiritualem in Statibus perfectionis conformandam esse illi rationi qua eadem directio impertitur communibus Christifidelibus, nam ex hac ratione, ut vidimus, ad modum erronei principii facile deducitur spiritualem directionem ab una tantum persona, ex regula, procedere posse.

Atqui huic principio, implicite quidem at indubitanter, contradicit Codex I. C.

Equidem, plurisaecularis experientia circa consecatoria promanantia ex coniunctione directionis spiritualis tradendae a Superioribus religiosis cum sacramentali confessione a sodalibus instituta apud eosdem Superiorum valde claram maturavit in Codice distinctionem inter denegatam opportunitatem instituendi sacramentalem confessionem apud proprios Superiorum religiosos et, e contra, laudatum propositum ipsis aperiendi animum cum fiducia (alia et alia mensura, prout nempe Superiorum isti sacerdotes sunt vel non). Enimvero in Canone 518, § 3 Superiorum religiosi prohibentur « ne quem subditum aut ipsi per se aut per alium, vi, metu, importunis suasionibus aliave ratione inducant ut peccata apud se confiteantur ». Hanc autem prohibitionem nulla temperat contraria suasio, qua nempe sodales invitentur ut sacramentalem confessionem sponte instituant apud proprios Superiorum; immo, injunctam prohibitionem bene confirmat adhortatio ipsis sodalibus facta ne facultate confitendi peccata propriis Superioribus « sine gravi causa per modum habitus » utantur (Can. 518, § 2).

E contra, in Canone 530, factae Superioribus religiosis prohibitionis inducendi personas sibi subditas ad conscientiae manifestationem sibi peragendam (§ 1) finalem effectum magnopere temperant tum absentia cuiusvis limitationis circa ultroneam manifestationem conscientiae, tum praesertim explicita — ni, verius, dixeris « materna » — Codicis declaratio qua edicitur expedire ut religiosi sodales « filiali cum fiducia Superiorum adeant, eis, si sint sacerdotes, dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes » (§ 2).

Ut patet, in istis praescriptionibus ab ecclesiastico Legislatore tria genera aperitionis animi distinguuntur:

- a) illa aperitio quae tendit ad sacramentalem confessionem;
- b) quae non ingreditur dominium dubiorum ac anxietatum conscientiae;

(4) Cfr. v. gr. VALUY B., s. j., qui agens de munere Superioris religiosi quoad formationem subditorum, expresse loquitur de directione spirituali: *Le gouvernement des*

Communautés Religieuses, 8 éd., Paris, 1925, Livre VI, Chap. III: *De la direction spirituelle*, p. 585, ss.

c) quae et haec dubia et anxietates tangit (5).

Haud minori evidentia elucet his tribus generibus aperitionis animi tria respondere genera seu extensiones directionis spiritualis.

Superest ut istis tribus generibus addamus directionem spiritualem propiore sensu intellectam (illam nempe quae immediate pendet a plenissima aperitione conscientiae ipsi exomologesi superiore), tum, denique, et illam aliquo modo spiritualem directionem circa vitam externam subditorum quae officio Superioris religiosi necessario inhaeret.

5. - *Validiori exercitio spiritualis directionis a Superiore religioso tradendae magnopere confert ratio vitae externae a sodalibus reddit.*

Ut factae animadversiones circa fundamentum ac extensionem directionis spiritualis quae promanat ab ipso munere Superioris religiosi aliquatenus perficiantur, expedit saltem innuere quid tum ad extensionem tum, ut dicitur, ad « profunditatem » huius directionis, conferre possit ratio vitae exterioris a sodalibus legitimo Superiori religioso apte reddita.

Verum, in primis sedulo adnotandum est hanc rationem vitae externae quae vulgo *rendiconto* aptissime appellatur, etsi in spiritualem finem factam (quia omnis sane activitas religiosorum huic fini reduci debet), ita ut per se, seu absolute, vocari posset *rendiconto spirituale*, substantialiter tamen differre ab aperitione conscientiae, quae una et natura sua est, atque iure appellari potest, *rendiconto spirituale*.

(5) Ab hoc ipso Canone 530 P. BROUIL-LARD R., s. J. securas normas deducit ad astruendam distinctionem inter secreta vitae religiosae, quae sane ad tria genera reducit: *secrets de discipline*, *secrets de direction*, *secrets de conscience proprement dits*. Primum genus comprehendit secreta quae: « peuvent être confiés dans le compte de conscience; mais ils ne sont pas la matière propre. Le supérieur peut toujours interroger sur eux; de leur part, ce n'est pas demander une ouverture d'âme ». Ad secundum genus pertinent secreta: « qui n'ont pas un rapport direct avec la confession, par exemple tout ce qui touche aux vertus, qualités difficultés personnelles et intimes dans les fonctions et les œuvres... Ce sont qui forment l'objet précis du compte de conscience: le supérieur n'a pas, d'après les dispositions actuelles de l'Église, le droit d'interroger à leur sujet, ni de presser de les lui confier (...) ». Tertium genus secretorum efformant « les actes intimes, qui concernent plus directement la confession, fautes purement intérieures, surtout si elles sont graves, tentations cachées, anxiétés de conscience qui réclament des solutions théologiques » (*Le secret dans*

la vie religieuse, in « Revue des Communautés Religieuses », III [1927], p. 102).

Ut patet, divisio secretorum vitae religiosae quam P. Brouillard deducit e Canone 530 non coincidit cum nostra distinctione circa aperitionem animi, at ipsi non contradicit. Evidem: primum genus secretorum respondet rationi vitae externae, de qua nos agimus in n. 5. Secundum genus secretorum respondet secundo generi aperitionis animi. Tandem, tertium genus secretorum ex se, seu abstractione facta supervenientis distinctionis promanantis ex sigillo sacramentali, respondet tum primo tum tertio generi aperitionis animi, quam nos cum Codice distinguimus prout fit in confessione sacramentali vel extra confessionem. Prior, etsi ultronea, subiacet limitibus de quibus in Canone 518, § 2 et in Canone 891; altera si fiat Superiori religioso sacerdoti laudatur, si fiat autem Superiori religioso non sacerdoti, haud laudatur, sed non prohibetur nec explicite reprobatur.

Quomodo autem istae aperitiones conscientiae differant fine ac effectibus, V. in SUAREZ, tract. X, lib. X, cap. VI, n. 12, ss., *Opera omnia*, t. XV, p. 1087 ss.

Nunc autem, Codex I. C. nullam explicitam, seu melius specialem, normam continet circa huiusmodi rationem vitae exterioris religiosorum sodalium; at dicendum hanc rationem revera praecipi saltem in Canone 513, § 1, ubi religiosi monentur de obligatione respondendi Visitatori secundum veritatem, atque insuper de facto subintelligi in Canone 510, ubi sermo est de relatione quinquennali ad Sanctam Sedem transmittendam. Evidem si ab hoc canone gressus fit ad relativum *Elenchum quaestionum* ad hunc finem a Sacra Congregatione de Religiosis compositum (6), nemo in dubium revocare poterit totam exteriorem vitam subditorum a legitimis Superioribus religiosis cognitam praesupponi.

Ne immoremur in examine negotiorum quae comprehenduntur in sphaera vitae exterioris religiosorum, saltem pree oculis habendum est quod ut appareant veri limites huius provinciae non sufficit ipsi ambitum opponere vitae interioris (quae sane obiectum evadit illius aperitionis animi de qua in Canone 530), sed et occultorum negotiorum agmen considerandum est, ne sic et simpliciter huiusmodi negotia includantur in sphaera unius aperitionis conscientiae. Non autem, e contra, nimia simplicitate procedere circa distinctionem negotiorum in publica ac occulta dicendus est qui ad rem nostram externum negotium — ideoque obiectum rationis vitae exterioris religiosorum sodalium — habeat quidquid subiici potest legitimae inspectioni (directae vel indirectae) Superiorum religiosorum (7).

Prono alveo fluit istiusmodi negotiorum quae Superiores legitimis mediis cognoscere valent, congruam exigi posse rationem a sodalibus reddendam (8). Legitima quidem illa media dicenda sunt quae non sint contra praecepta Codicis I. C., at principiis vigentis iuris religiosorum conformia (i. e. iuridicae structurae quae inhaeret vitae coenobiticae), etsi non sint expresse considerata in regulis alicuius Instituti Religiosi. V. gr. patet in qualibet religione, etsi constitutiones absolute sileant circa usum telephonii, legitimum Superiore posse istiusmodi usum prudenter advigilare (cfr. Can. 611).

6. - *Vis praescriptionum Canonis 530; quaenam ratio ex iis deduci possit circa directionem conscientiae quae indoli uniuscuiusque religiosae familiae congrue respondeat.*

Ex dictis — profundiori quidem examini subiiciendis — iam argui potest totam quaestionem de directione spirituali in Statibus perfectionis potius quam difficultatis, sub quaerendae harmoniae aspectu considerandam esse.

(6) Cfr. AAS., XL. 1948, pp. 378-381.

(7) Hac formula: « quidquid subiici potest legitimae inspectioni (directae vel indirectae) Superiorum religiosorum », mihi videntur accurati expressa obiectum atque extensio rationis vitae externae quae a Superiore religioso exigi potest, quam formula proposita a P. Brouillard: « Tout visiteur peut en général interroger sur les

actes extérieurs et les fait publics ou susceptibles de le devenir concernant les choses ou les personnes de la communauté, et cela, dans les limites du droit et des constitutions » (art. cit., p. 107).

(8) Cfr. LARRAONA, *Commentarium Libri II Cod. I. C.* in « CpR », XII (1931), p. 128.

Veruntamen, hunc in finem directa analysi consideranda sunt praescripta Canonis 530 quae hucusque nonnisi perfunctorie revocata sunt (9).

In hoc enim canone omnino clara principia statuuntur ad quaerendam harmoniam inter injunctam Superioribus religiosis prohibitionem inducendi subditos ad aperitionem conscientiae sibi peragendam et agnitionem iuris atque officii eorundem Superiorum partes habendi in directione spirituali subditorum. *Principia* sane dicimus non tantum *normas*, quia revera in prae-scriptionibus Canonis 530 systema, sed et in hoc systemate anima quaerenda est.

Systema autem in hoc panditur quod Canon 530 non modo incommodis promanantibus ex imperata religiosis sodalibus aperitione conscientiae propriis Superioribus facienda occurrit, claram eisdem obiiciens prohibitionem de qua in priore paragrapho, sed et quid faciendum expediat aperte declarat in altera paragrapho. Animam vero huius systematis circa directionem spiritualem in Statibus perfectionis mihi videtur exprimi seu innui posse verbis Apostoli: « Non sumus ancillae filii sed liberae » (*Gal.*, IV, 31). Videlicet, sacram ac maxima reverentia tractandum negotium aperitionis conscientiae a religiosis sodalibus propriis Superioribus factae, quod anteactis temporibus habebatur veluti consectarium spiritualis mancipacionis quae comitabatur professionem religiosam, i. e. tamquam bonum quod Deo, in persona Superioris religiosi, *semel pro semper* offerebatur, hodie dicendum est ab Ecclesia committi « sensui responsabilitatis » uniuscuiusque religiosorum, ita nempe ut propriae condicionis memor, *singulis vicibus* — ac si religiosam professionem renovet — libera conferat oblatione. Hinc dicendum principium de quo in paragrapho altera Canonis 530 harmonice perficere principium de quo in priore paragrapho. Liquet proinde Canonem 530 nullo pacto haberi posse tamquam *modus vivendi* inter Superiorem religiosum eiusque subditos, vel transactio quaedam pro bono pacis a Codice I. C. concessa.

Caeterum, huius canonis nullum hucusque prodit tam auctoritativum quam absoluta claritate expressum commentarium litteris datis a Summo Pontifice Benedicto XV, utique pro Societate Jesu, at quoad rem nostram facta explicita extensione ad universas religiosas familias: « Numquam mens Nobis fuit prohibendi aut improbandi, tamquam consilium, conscientiae manifestationem Superioribus faciendam, cum ea a Sanctis tam insignibus, qualis est conditor vester, commendata fuerit: immo cupientissimo Nos animo desideramus ut *omnes religiosi* hanc praxim, spiritui tam utilem, servent. Id quod Nos nolumus est obligatio. Quod si S. Sedes in ipso canone (530) eam tali paeconio celebrat, quisquis eandem laudat et commendat *illius menti* se conformat; dummodo ne quis cogatur » (10).

Aliis brevitatis causa sepositis considerationibus circa Canonem 530, unam inter ipsum et decretum *Quemadmodum* (17 dec. 1890) (11) differen-

(9) V. LARRONA, *o. c.* p. 124, ss.

(11) GASPARRI, *Fontes C.I.C.*, IV, n. 2017,

(10) Cfr. *Commentarium pro Religiosis*, I (1920), pp. 147-148.

p. 1050, ss.

tiam liceat adnotare. Quamquam in Canone 530 ad clericales quoque extendatur prohibitio quae in decreto laicales tantum religiones afficiebat, extensionem vero prohibitionem suo pondere superat illud *expedit* quod deest in decreto, imo et in schematibus praeparatoriis Codicis I. C. (12).

Nunc vero, istiusmodi differentia inter duas iuridicas providentias, tam brevi spatio temporis inter se separatas, nonne ostendit quod experientia circa directionem spiritualem in Statibus perfectionis potest novos gradus attingere, saltem quod attinet ad deductionem ad consequentias ipsarum praescriptionum Canonis 530?

Veruntamen, quomodo perfici possit haec deductio ad consequentias videtur ostensum in ipso Canone 530, qui sane quoad ultroneam animi aperitionem, alteram cum Superior religiosus sacerdos est, alteram cum laicus, commendat rationem.

Verum et in agmine religionum laicalium quoad extensionem laudatae aperitionis animi de qua in Canone 530, § 2, differentiae dari possunt, quippe quod aliae et aliae sunt exigentiae boni tum individualis tum communis in alia et in alia religione; v. gr. prout externis ministeriis incumbit, vel in claustral recessu ad propositum sibi finem contendit.

Proinde, cum quaecumque animi manifestatio in religione — sicut et exterioris vitae redditio ratio — sive ad particularem sive ad communem profectum religionis ordinetur, dici potest specificationem seu extensionem aperitionis animi quae commendatur in Canone 530, § 2, inveniendam esse in ipso specifico fine (ac proinde in operibus ac ministeriis) uniuscuiusque religiosae familie.

7. - Conclusio.

Ut supra expresse animadvertis, quamvis agatur de re manifesta, hucusque protractus sermo de directione spirituali in Statibus perfectionis impertienda nequit certo absolvit proposita practica ratione qua componi possunt partes Superioris religiosi (etsi disponere nequeat de praevia aperitione conscientiae subditorum) et sacerdotis qui hanc aperitionem recipit. Hanc sane rationem suis fini ac indoli consentaneam, salva lege ecclesiastica, unaquaque religiosa familia elaborare debet, sed et de facto absque dubio iam elaboravit (13).

(12) In schemate Codicis I.C. anni 1914, Canon (tunc 528) hoc modo proponebatur:
§ 1. Omnibus religiosis Superioribus districte vetatur personas sibi subditas quo cummodo inducere ad conscientiae manifestationem sibi *aut aliis* Superioribus peragendam.

§ 2. Subditi tenentur Superiorum qui eos ad id inducere audeat, denuntiare Superiori maiori, et si de supremo Moderatore agatur, Sanctae Sedi.

§ 3. Non tamen prohibetur quominus subditi libere ac ultro aperire suum animum Superioribus valeant.

In schemate Codicis anni 1916 in paragrapo 1 manet locutio: « *aut aliis* » *peragendam*; supprimitur vero paragaphus 2, ipsique sufficit praescriptum paragaphi 3.

Tantum in editione promulgata apparent verba: *imo expedit* etc. usque in finem.

(13) Ita, v. gr. quod attinet ad munus Praefecti seu Magistri spiritus, de quo in

Nihilominus, haud supervacaneum mihi videtur circa hanc rationem proponere duas animadversiones.

1) Quomodocumque unaquaeque religiosa familia, iuxta praescriptiones Codicis I. C., determinaverit practicum modum quo sodalibus, praesertim alumnis, impertienda sit directio spiritualis, summi momenti habenda est distinctio quae viget inter remotam et proximam directionem spiritualem, ita ut sodales non priorem tantum sed et alteram magni faciant, atque hoc modo quemlibet personalismum, quamvis optimum, priori directioni nonnumquam permixtum, apta spirituali formatione vitent; nec, insuper, sublata possibilitate recipiendi directionem spiritualem a determinato Directore seipsos habeant adaequatae directionis expertes.

2) Magni pariter, tam Superiores quam sodales, facere debent rationem vitae externae, quippe quae cum legitime exigi possit, securam praebet occasionem Superiori religioso consulendi tum immediato profectui spirituali uniuscuiusque sodalis, tum generali prosperitatи totius religiosi Instituti.

Sodales autem huic redditioni subiecti facilius vitabunt tum scopulum cuiusdam subiectivismi quem aliquando (etsi inconscie) adstruit sat communis opinio de totali dependentia a Directore spirituali, tum haud impossibile periculum omittendi quamlibet redditionem propriae vitae religiosae, in quod incidere possunt aliqui religiosi, una sacramentali exomologesi contenti, instituta apud confessarium plus minusve habitualem.

Haec ratio vitae exterioris a religiosis sodalibus tradita eo utilior hodie dicenda est quo magis concrescunt peculia ministeria in bonum spirituale animarum a religiosis familiis suscepta, quae persaepe supra personalem responsabilitatem sodalium solidantur, ac proinde ut structura regiminis coenobitici sarta tectaque sit, omnino exigitur ut haec activitas religiosorum sodalium validae inspectioni Superiorum subiiciatur (14).

Canone 588, ab ipso Superiori Locali exercendum, praesertim cum domus religiosa in exclusivum finem ordinata est praebendi aptam sedem studiorum pro sodalibus alumnis.

Fere supervacaneum est adnotare istiusmodi munus nullo pacto confundi posse cum munere Directoris spiritus seminariorum, de quo in Canone 1358. Evidem, praeter expressum fontem Canonis 588, i. e. constitutionem *Cum ad regularem* S. P. Clementis VIII (§ 20), in qua sane agitur de « directione ac regimine Superioris, qui eas qualitates habeat, quibus *novitiorum magistrum* praeditum esse oportere dictum est » (GASPARRI, *Codicis I. C. Fontes*, I, p. 362), peremptorium argumentum pro diversitate duorum munerum invenitur in praescriptione contenta in Instructione *Quantum Religiones* S. C. de Religiosis, d. 1 dec. 1931, in qua edicitur: « Ad certius obtinendum (scrutinium pro admissione

religiosorum sodalium ad ordines) *testimonium* (Superiores) *exquirant Magistri spiritus* aliorumque... » (AAS., XXIV, 1932, p. 79), quod profecto praecipi nullo modo potuisse si munus istiusmodi Magistri spiritus idem esset ac munus Directoris spiritus seminariorum.

Cfr. quoad hanc quaestionem fundatisima studia P. AGATHANGELI A LANGASCO, O. F. M. CAP., *De regimine domus studiorum in religione clericali*, in « Ius Pontificium », XVIII (1938), pp. 118-131; XIX, pp. 55-69, 191-201; atque P. VIGILI ALT, eiusdem Ordinis, *De potestate Magistri Spiritus ad normam canonis 588*, Romae, 1949, pp. X-165.

(14) Indubitanter asseri potest pericula quae nonnumquam inherent quibusdam ministeriis radicibus fugari clare definita ratione quae de iisdem ministeriis a sodalibus Superiori religioso reddenda sunt.

Ita ergo religiosus sodalis perfecta ratione spiritualiter dirigitur: qua Christifidelis et qua religiosus, ad vitam christianam et ad vitam religiosam; aptis adiutus mediis quae ab unoquoque «directore» alia in foro sacramentali, alia in foro extrasacramentali, suppeditari possunt.

Ad nuper factas animadversiones aliquatenus perficiendas, sed et ad supplendum quidquid in hoc studio omissum aut imperfecte dictum est, liceat mihi humile at magna fiducia votum exprimere: Illud «expedit» de quo in Canone 530, quod testante S. P. Benedicto XV *mentem Ecclesiae* manifestat, atque clavem continet ad inveniendam harmoniam inter agnitam libertatem quoad rationem conscientiae et congruam directionem spiritualem a Superioribus religiosis impertiendam, lucem recipiat ac calorem a paternitate Superiorum. Paternitas quippe Superiorum religiosorum vitam dat iuridicati: nec filialis fiducia subditorum, ab Ecclesia commendata, adesse potest ubi deerit paternitas Superiorum. Igitur tandem super hanc realitatem revera solidatur *sistema* de directione spirituali pro sodalibus religiosis ab Ecclesia in Canone 530 definitum.

AEMILIUS FOGLIASSO, S. D. B.

Comunicazioni e note

IL SISTEMA PREVENTIVO DELLA BEATA VERZERI

I — Introduzione

Il 3 marzo u. s. a Bergamo si sono svolte le feste centenarie del transito della Beata Verzeri, fondatrice delle Figlie del S. Cuore.

Invano si cercherebbe nelle varie storie della pedagogia o nei dizionari pedagogici un cenno sull'attività educatrice di questa grande anima, e sugli scritti, pieni di scienza pedagogica soprannaturale, che essa ci ha lasciati. Quando qualcuno per caso si imbatte in taluno di questi scritti rimane meravigliato non solo di tanta profondità e intuizione ma anche dell'oblio in cui questo patrimonio educativo è stato lasciato.

È un po' la colpa delle tendenze laiche di tutta la pedagogia moderna, che non ha ancora scoperto quale tesoro di scienza e di esperienza pedagogica, anche dal punto di vista naturale, si nasconde in tutti i grandi e piccoli fondatori delle svariatissime congregazioni religiose educatrici; e che ha sempre disdegnato di attingere al tesoro inesauribile della tradizione cristiana esperienze e norme che pure hanno educato generazioni intere.

Essendo scopo precipuo del Pontificio Ateneo Salesiano valorizzare in pieno tale patrimonio di idee e di esperienze, nella luce della « Pedagogia Perennis », ci è sembrato non fuori proposito presentare il pensiero pedagogico di questa ammirabile educatrice, e portare così un modesto contributo alle celebrazioni centenarie in suo onore.

Anche ultimamente Sua Santità Pio XII concludendo il suo radiomesaggio alle famiglie cristiane in data 23 marzo 1952 sintetizzava così il compito dell'educazione cristiana: « Educate le coscenze dei vostri fanciulli con tenace e perseverante cura. Educatele al timore, come all'amore di Dio. Educatele alla veracità. Ma siate veraci per primi voi stessi, e bandite dall'opera educativa quanto non è schietto né vero. Imprimete nelle coscenze dei giovani il genuino concetto della libertà, della vera libertà degna e propria di una creatura fatta ad immagine di Dio. È ben altra cosa che disso-

luzione e sfrenatezza; è invece provata idoneità al bene; è quel risolversi da sè a volerlo e a compierlo (cfr. *Gal.*, 5, 13); è la padronanza sulle proprie facoltà, sugli istinti, sugli avvenimenti.

« Educateli a pregare e ad attingere dalle fonti della Penitenza e della SS. Eucaristia ciò che la natura non può dare: la forza di non cadere, la forza di risorgere. Sentano già da giovani che senza l'aiuto di queste energie soprannaturali essi non riuscirebbero ad essere né buoni cristiani, né semplicemente uomini onesti, cui sia retaggio un vivere sereno. Ma così preparati, potranno aspirare anche all'ottimo, potranno darsi cioè a quel grande impegno di sè, il cui adempimento sarà il loro vanto: attuare Cristo nella loro vita ».

II — Sistema Preventivo

Abbiamo intitolato questo modesto studio: *Sistema preventivo della B. Verzeri*, e ciò perchè ci pare di trovare in esso una pronunciata somiglianza con quello di Don Bosco, e anche perchè così viene senz'altro determinata la corrente pedagogica in cui s'innesta e che rimane uno dei filoni principali della sana pedagogia di ogni tempo.

Non è nostro compito trattare qui quali siano l'essenza e le caratteristiche del sistema preventivo, anche perchè lasciamo questo approfondimento ad uno studio ulteriore, ma ci accontenteremo di sintetizzarne brevemente le peculiarità in modo che ciò serva di guida alla nostra ricerca.

E innanzitutto la B. Verzeri professa apertamente il sistema preventivo. Dice infatti: « Coltivate e custodite molto, e molto accuratamente, la mente e il cuore delle vostre giovinette, mentre sono ancora tenere, per impedire, per quanto è possibile, che in esse entri il male, essendo migliore cosa preservarle dalla caduta coi vostri richiami ed ammonimenti, che risollevarle poi con la correzione » (1).

E subito dopo, in un argomento che svilupperemo più ampiamente trattando dell'educazione della purezza: « Allontanate le giovinette da tutto ciò che potrebbe loro menomamente guastare la mente e il cuore, o corrompere i loro costumi. Adoperate però una squisita prudenza, *essendo tal punto delicatissimo*; specialmente se si tratta di giovinette, a cui la cognizione del male potrebbe facilmente essere un incentivo a desiderarlo e a procurarselo. *La circospezione e la riservatezza in questo argomento sia estrema: non sarà mai troppa* » (2).

D. Bosco a questo scopo non voleva neppure che si nominassero gli autori proibiti e provvide all'edizione dei classici purgati, di dizionari latini e italiani e perfino a un'edizione speciale della Storia Sacra, affinchè fossero

(1) B. TERESA EUSTOCCHIO VERZERI, *Libro dei Doveri*, vol. III, Ediz. IV, Bergamo, Stamperia Editrice Commerciale, 1937, p. 364.

(2) *Idem*, p. 365.

tolti tutti gli appigli, di cui potessero approfittare i compagni meno buoni o le passioni nascenti del giovane.

È pure da notare che la sapiente educatrice si preoccupa non solo di istruzione, ma anche di educazione propriamente detta. Parla infatti della difesa e dello sviluppo della mente, del cuore e dei costumi; e prende realisticamente la natura umana come è, e cioè decaduta, sottolineando che non qualunque conoscenza è buona, ma che certe cognizioni, avute in tempo non opportuno, possono essere un incentivo al male e perciò un male.

III — Necessità e importanza del Sistema Preventivo

A chi è pratico d'educazione certe considerazioni possono sembrare ovvie e quasi sarebbe tentato di giudicarle superflue, tanto sono nella prassi e nella tradizione di tutti i popoli.

Tra queste verità si potrebbe porre quella della necessità e importanza del sistema preventivo. Essa infatti è intuitiva e gode di un'evidenza e d'una esperienza incontrastata.

Quando però si affronta il problema teoricamente, è bene darne una giustificazione, al fine di segnare la strada a quelli che si lasciano muovere più dalle ragioni che dalla vita.

D. Bosco a conforto della sua tesi fa quattro considerazioni:

Il Sistema Preventivo: 1) non avvilisce l'alunno e gli dà la speranza nella riuscita; 2) tiene conto della mobilità giovanile e cioè di un dato di fatto insopprimibile; 3) impedisce veramente i disordini, non solo esteriormente, e rende amico l'allievo; 4) ha un'efficacia non solo durante il periodo dell'educazione, ma anche dopo, nella vita.

Si potrebbe aggiungere che il sistema preventivo è il solo: *a)* che ottenga una vera educazione del fanciullo e *b)* che sia secondo le leggi della natura umana.

a) L'uomo è educato quando spontaneamente, liberamente sa determinare se stesso all'osservanza della legge naturale, sia nei rapporti individuali con Dio, sia nei rapporti sociali con il prossimo.

Non basta un'esecuzione esterna e meccanica delle leggi, occorre una osservanza interna, cosciente e volenterosa. Non deve agire come forzato e per timore del castigo; ma deve agire come uomo libero che conosce la sua missione e sa eseguirla per il bene suo e della società. Non si tratta tanto di evitare difetti e mancanze esteriori, quanto piuttosto di avere un animo retto, una coscienza ben formata che vuole sinceramente il bene di tutti... e che per nessuna cosa al mondo, si indurrebbe a compiere un male morale.

Ora il sistema preventivo si preoccupa appunto di questo, della formazione di una coscienza interiore che sia luce e forza nell'operare; mentre il sistema repressivo è unicamente preoccupato dell'esecuzione esteriore della

legge, e tratta di conseguenza l'uomo come un animale, esigendo colla forza il rispetto dei diritti altrui e non considerando affatto i diritti di Dio.

b) Per vedere la consonanza perfetta del sistema preventivo con le leggi della natura umana, basta considerare due esempi, quello della mamma nella famiglia, quello del maestro nella scuola. L'una ha cura prevalentemente della vita fisica del piccolo, l'altro della vita intellettuale.

Come operano essi?

La mamma tiene lontano dal suo bambino ogni pericolo, lo assiste continuamente, approfitta di ogni occasione per dare un insegnamento, fa compiere esercizi graduati sotto la sua sorveglianza, lo lascia libero solo dopo che ha dato prova di sapersi comportare convenientemente.

Il maestro dopo aver comunicato agli allievi i principî generali del leggere, dello scrivere e del far di conti, li ripete a ogni occasione, ne fa fare incessanti applicazioni, spiega e rispiega con pazienza, e cessa da questo esercizio solo quando si è reso ben conto che tutti, dal primo all'ultimo, hanno capito completamente quanto ha loro spiegato.

Il clima che egli cerca di coltivare nella scuola è quello della confidenza e dell'amorevolezza, non quello del timore. Quando il ragazzo teme, tace e non apprende. Quando ama, domanda e impara. Evidentemente c'è posto anche per un po' di timore, almeno reverenziale, ma di questo il maestro si serve solo in caso di necessità per correggere i protervi, e solo quando la loro negligenza è manifesta e voluta.

Non si permette al fanciullo di leggere libri mal scritti, infarciti di errori di grammatica e di sintassi, o superiori alla sua capacità intellettuiva, e tutto questo per poterlo gradatamente istruire e aiutarlo in modo efficace nell'apprendimento delle lettere e delle scienze.

Quello che si verifica nel campo fisico e intellettuale, lo si deve analogamente osservare nel campo morale, per l'educazione della coscienza e del carattere del fanciullo.

Bisogna tener lontano da lui i cattivi esempi, che lo indurrebbero facilmente all'imitazione. Lo si deve assistere continuamente, affinchè non abbia a cadere nel male morale. Si deve approfittare d'ogni occasione e di ogni mancanza per impartirgli un insegnamento pratico e concreto. Si devono fargli fare esercizi graduati sotto sorveglianza, per vedere come si diporta, lasciandolo però espandersi liberamente, in modo che l'assistenza sia come inavvertita, al fine di non farne un ipocrita. Gli si lascierà una certa autonomia solo quando avrà dato prove di carattere, di controllo di sè, di retto sentire morale.

Tutto questo è applicare la legge della natura al campo dell'educazione morale, è opera di puro « buon senso »; ma tutto ciò non è altro che praticare il sistema preventivo.

IV — Caratteri del Sistema Preventivo

Come abbiamo detto di sopra, non intendiamo qui stabilire l'essenza del sistema preventivo, ma ci accontentiamo di segnalarne alcune particolarità che ci servono di guida nell'analisi della dottrina pedagogica della Beata Verzeri.

Ci pare perciò di poter sintetizzare così l'educazione nel sistema preventivo:

- 1) L'educazione è opera di Dio.
- 2) L'educazione è opera di esempio.
- 3) L'educazione è opera di cuore.
- 4) L'educazione è opera di assistenza continua.
- 5) L'educazione è opera di purezza.
- 6) L'educazione è opera di allegria.
- 7) L'educazione è opera di adattamento e di discrezione.
- 8) L'educazione è opera di persuasione e di libertà.
- 9) L'educazione è opera di pazienza e di prudenza.
- 10) L'educazione è opera di vita.

1. - *L'educazione è opera di Dio.*

L'educatore deve sentire il suo ruolo istituzionale in questo lavoro che ha come oggetto da plasmare un'altra anima. Solo Dio è il padrone delle anime e solo Lui agisce dall'interno di esse in una forma al tutto misteriosa che ottiene ciò che vuole pur rispettando la libertà.

L'uomo sente il limite in questa sua azione e sente che detta azione sul suo simile è solamente dispositiva, perché la libertà dell'altro ha sempre in suo potere l'accettazione o il rifiuto di ogni suo intervento. Questo nel campo naturale.

Ma data la natura decaduta e dato che l'educazione è un'opera essenzialmente morale, essa non si può compiere nel campo puramente naturale. In ogni opera educativa si richiede la grazia *sanans* la grazia *excitans et adiuvens*, e ciò sia nell'educatore che nell'educando.

Evidentemente qui noi parliamo dell'educazione *ut sic*, non dell'educazione fisica o intellettuale, e ci pare abbastanza evidente che l'educazione morale non può prescindere dalla religione, a cui si è sempre appoggiata in concreto nel corso dei secoli.

Ogni educazione suppone una morale e ogni morale suppone Dio principio e fine di ogni creatura, a Lui essa è tenuta di obbedire sia in ciò che riguarda la legge naturale, sia in ciò che riguarda la legge soprannaturale rivelata. Concretamente e storicamente oggi il fine di ogni creatura è soprannaturale e in quanto tale irraggiungibile senza la grazia.

Di qui la parola di D. Bosco: « La frequente confessione, la frequente

comunione, la Messa quotidiana sono le colonne che devono reggere un edifizio educativo da cui si vuole tener lontane la minaccia e la sferza ».

E D. Bosco non nascose mai questa intima convinzione *dell'impossibilità* di un'educazione laica. Nel celebre colloquio col ministro della regina d'Inghilterra, disse chiaramente che i frutti meravigliosi del suo sistema educativo erano arcani soltanto svelati ai cattolici, e che non potevano venire sostituiti da altri mezzi puramente naturali: o religione o bastone! E il bastone doma ma non educa; impedisce qualche volta esternamente il male, ma non dà la forza di fare il bene.

Purtroppo anche oggi molti autori, che pure si dicono cattolici, dimenticano che l'educazione vera è sempre soprannaturale *quoad modum*, e l'educazione cristiana è necessariamente soprannaturale *quoad substantiam*.

L'educazione infatti ha come scopo di rendere il giovane capace di voler liberamente e abitualmente il bene, e cioè metterlo in grado di osservare la legge naturale, e, se cristiano, di osservare tutta la legge rivelata. L'azione dell'educatore è tutta qui: Riuscire a far vivere una vita intera in modo coerente a delle norme che avvincono l'uomo fin nel più intimo e nel più profondo; attuarle in modo tale che egli liberamente, spontaneamente, e in piena coscienza si dia al Signore: si muova per auto decisione all'atto vitale del dono di sé a Dio.

Ora per ottenere tutto questo, noi sappiamo molto bene che è necessario l'aiuto della grazia attuale.

L'uomo può certamente conoscere qualche verità teorica e pratica, necessaria a vivere moralmente, e compiere qualche opera buona naturalmente; ma non gli è possibile, lasciato alle sole sue forze, conoscere « tutto » il vero necessario alla vita morale e compierne « tutte » le opere.

Ora tutto ciò dice chiaramente come sia moralmente impossibile un'educazione umana naturale senza la grazia.

Quando poi si tratta di educazione cristiana, allora si deve dire che detta educazione senza la grazia è fisicamente impossibile.

Ogni opera educativa sgorgata dall'anima d'un santo ha evidentemente tenuto conto di questi principî, e non è necessario dimostrarlo.

La B. Verzeri così si esprime a questo proposito:

« Vorrei che aveste sulle giovani una superiorità efficace e santa che vi presentasse loro come luogotenenti di Dio investite della sua autorità e insieme animate dal suo spirito, e mosse e condotte dalla carità e dolcezza dal suo Cuore divino » (3).

« Non dimenticate mai che il profitto delle vostre giovani sta in mano di Dio, e non si ottiene che per virtù sua. Non è legato né alla vostra dolcezza, né al vostro rigore; ma alla mozione dello Spirito Santo, che spira ove vuole e quando vuole. Dunque ricorrete a lui, perchè animi e governi le vostre parole, le vostre operazioni, e insieme apra, illumini e muova il

(3) *Idem*, p. 344.

cuore e le volontà delle vostre affidate, cosicchè le fatiche vostre non restino infruttuose e Dio ne sia glorificato.

« In massima, usate dolcezza, benignità, vigilanza, discrezione, zelo; vedrete che, senza comparire imperiose, dominerete salutamente i cuori, poichè il padrone dei cuori, Dio, sarà con voi, governando e disponendo nella sua sapienza ogni cosa, e guidando a mano a mano, ciò che nelle circostanze conviene. Oh! come sa ben governare chi è governato da Dio » (4).

Non è necessario sottolineare come qui sia chiaramente espressa la strumentalità dell'educatore, e come ben sia compendiata la sua opera, nelle caratteristiche del sistema preventivo, dalle cinque qualità enumerate: dolcezza, benignità, vigilanza, discrezione e zelo.

« Quando avrete spogliate le vostre giovani di se medesime, non le dovrete abbandonare, ma a mano a mano che andate ispirando loro il disprezzo per le cose mondane, il distacco da se stesse, dovete insinuare nel loro tenero cuore la stima e l'amore alla virtù e all'operare virtuoso » (5).

E quali saranno i mezzi per insinuare in questi cuori l'amore alla virtù? Sono i mezzi tradizionali e soprannaturali che somministra la nostra santa Religione:

a) La speranza del premio e l'assicurazione della felicità temporale ed eterna. « Però non credete, mie giovani diletissime, che il Signore voglia comandarvi cosa contraria alla vostra felicità: *nè lo vuole, nè lo può*. Comanda la rinnegazione di noi stessi perchè è necessaria alla nostra felicità non solo eterna *ma pure temporale* » (6).

« Mie giovani carissime, per quanto vi rappresenti soave e dolce il bene, è sempre nulla a paragone del vero. Vi basti questo: *Dio stesso sarà vostro premio e corona* » (7).

b) La divozione al SS.mo Sacramento e a Maria SS.ma.

« Suggerite loro *poche* pratiche di pietà, ma *molto* sode, avvisandole che siano compite *con vero spirito di fervore e sodamente*.

« Fate nascere nel cuore delle nostre giovani *una vigorosa divozione* al SS.mo Sacramento e fatele amanti e confidenti di Maria Santissima, rappresentandola come loro tenera Madre, e confortandole ad esserne vere figlie coll'imitazione delle sue virtù. Animatele anche *alla frequenza* dei santissimi sacramenti, e istruitele sul modo di disporvisi per ottenerne frutti copiosi » (8).

c) L'esame di coscienza, la meditazione, la lettura spirituale.

« Insistete *assai* sull'esercizio della santa meditazione, e fatene loro conoscere l'eccellenza, l'importanza, l'utilità.

« Insegnate loro come si fa l'esame della coscienza, e persuadetele della convenienza di farlo *ogni sera*, per conoscere i propri falli, per dolersene e prendere risoluzioni ferme ed efficaci di non incorrervi più.

(4) *Idem*, p. 350.

(5) *Idem*, p. 352.

(6) *Idem*, p. 351-352.

(7) *Idem*, p. 353.

(8) *Idem*, p. 353.

« Ricorrendo novene o solennità, sappiate *destramente* avvicinarvi alle vostre giovani per raccomandarle al loro cuore con parole *commoventi, convincenti ed efficaci*. Tra le pratiche di pietà merita considerazione ben grande la lezione spirituale. Ispirate alle vostre giovani *molta stima dei buoni libri*, e convincetele dell'aiuto che danno nel cammino spirituale » (9).

Sono solo accenni, ma un parallelo cogli scritti e colla prassi di D. Bosco, come pure un'analisi profonda della loro efficacia in ordine all'educazione giovanile, rivelerebbero una esperienza consumata.

Essendo però tale sviluppo sproporzionato al tema che ci siamo assunti, ci è gioco-forza passare oltre, rimandando ad altri studi lo svolgimento sistematico della Pedagogia Eucaristica e Mariana del Sistema Preventivo.

2. - *L'educazione è opera di esempio.*

D. Ricaldone nel suo studio su *D. Bosco Educatore* (10) dedica tutto il capitolo ottavo del primo volume all'Esemplarità, « fattore supremo d'educazione ». Si può dire che il sistema preventivo è fondato molto più sulla causa finale ed esemplare che non su quella efficiente e materiale.

Non si tratta infatti di ottenere una pura esecuzione materiale delle norme disciplinari o di spingere alla pratica esteriore delle virtù ma piuttosto di suscitare una fiamma verso il conseguimento del fine e di dare della vita virtuosa un esempio vivente, che, com'è noto, ha generalmente un influsso molto più grande delle esortazioni dissociate dalla vita.

La Beata Verzeri non la pensava diversamente ed ha a questo proposito delle pagine meravigliose.

« Se volete essere veramente utili alle vostre giovani, precedetele in ogni virtù con l'esempio, memori che più si edifica tacendo ed operando, che predicando senza operare, e che il profitto dei sudditi non si deve alla voce del Superiore, ma al suo esempio » (11).

E dopo aver citato l'esempio di Nostro Signore e degli Apostoli in contraddizione con quello dei Farisei, che predicavano e non facevano, continua:

« L'esperienza rende innegabile questa verità che è uopo praticare quanto s'insegna, cioè che bisogna mostrare con l'esempio prima d'insegnare con le parole. *Non v'ha cosa più agevole dell'amaestrare con begli avvertimenti, nè più difficile del ben praticarli.* »

« Parecchie sorelle di abilità appena mediocre, poco eloquenti, niente manierose, riescono sì bene nel persuadere le loro giovani della vanità delle cose transitorie, e le affezionano tanto sodamente al vivere virtuoso e mortificato, che vi fanno meravigliare. E perchè producono sì buon frutto e tanto copioso? Perchè, o dilettissime, adoperano il buon esempio più che la voce, e operano prima di dire: "operate" ... » (12).

(9) *Idem*, p. 353.

(10) Sac. PIETRO RICALDONE, *D. Bosco Educatore*, L. D. C., Colle Don Bosco (Asti), 1951, vol. I, p. 610.

(11) Beata T. E. VERZERI, *Libro dei Do-*

veri, vol. III, p. 340.

(12) *Idem*, p. 341.

« Persuadetevi che il buon esempio è indispensabile e se trovate che i vostri insegnamenti cadono vuoti e hanno poco effetto, esaminate la vostra condotta, e la troverete difettosa appunto là, ove le vostre istruzioni sono meno efficaci. Siate sante e farete delle sante » (13).

Quali i motivi di questa forza straordinaria dell'esempio? Ci pare di poterli riassumere così:

a) L'esempio assicura il giovane della possibilità dell'azione che intraprende. Il giovane non è capace di molti ragionamenti ma ha una intuizione prontissima di ciò che lo circonda. Un atto di eroismo, oppure un costante dominio di sé lo colpiscono, e lo rendono persuaso che la cosa è possibile. E se il sacrificio è compiuto col sorriso sul labbro, egli sente in maniera viva che tutto ciò è bello e nobile e degno d'imitazione.

b) L'esempio assicura il giovane che la regola a lui imposta non è un arbitrio, ma che ha la sua importanza, tanto è vero che anche i suoi superiori la mettono in pratica.

Il giovane per natura è diffidente, perché è debole. Crede sempre, se non ha prove in contrario molto evidenti, che si voglia abusare di lui e approfittare della sua debolezza, per fargli fare cose che i grandi si guardano bene dal compiere. È purtroppo il risultato della maniera di fare di molti, che non educati essi stessi, agiscono al contrario di ciò che insegnano. Quando il giovane vede che coloro che gli sono superiori in autorità e che lo amano, fanno ciò che gli comandano, non ha ordinariamente difficoltà ad obbedire.

c) L'esempio infine presenta al giovane un'esecuzione viva e concreta della regola al posto della comunicazione astratta e teorica del comando. Il giovane ha solamente più da imitare e non ha bisogno di farsene spiegare la portata e il contenuto.

L'esempio, essendo vivo ed umano, non dice solo « che cosa debba farsi » ma presenta anche « il come » la cosa debba essere eseguita.

Per tutto questo, chi vuole veramente educare con efficacia, non può assolutamente prescindere dall'esempio.

3. - *L'educazione è opera di cuore.*

Sono parole di D. Bosco, ed esigerebbero uno sviluppo notevole.

Non basta amare i giovani, ma, come dice la guida nel mistico sogno, occorre che i giovani sappiano d'essere amati. Solo in questo clima s'aprano alla confidenza, alla fiducia, e diventano desiderosi di realizzare tutto quello che è loro proposto.

L'amorevolezza è il terzo cardine del sistema preventivo, è anzi la caratteristica che abbraccia anche le altre.

Se in linea ontologica l'ordine del trinomio è: Religione, ragione, amo-

(13) *Idem*, p. 342.

revolezza, in linea metodologica l'ordine è esattamente l'inverso, e cioè: amorevolezza, ragione e Religione.

Con l'amorevolezza infatti si giunge alla ragione, là dove gli ordini non possono avere una giustificazione evidente, e con l'amorevolezza e la ragione e cioè con la persuasione, si giunge alla Religione.

Allora e solo allora i mezzi soprannaturali, ben adoperati e con spontaneità, danno il risultato d'una educazione completa naturale e soprannaturale.

« Siate benigne e soavi, e con la dolcezza e con la pazienza otterrete molto più che con la severità e col terrore » (14).

« Domandate a S. Ignazio come negoziasse il ravvedimento del Saverio e altrettanto fate voi: *Entrate con le loro per uscire con le vostre*. Accarezzate le vostre care fuggiasche, che, sebbene fuggano alquanto dagli amplessi di Dio, tuttavia gli son care, ed Egli le ama. Encomiatele anche per qualche loro merito, se ciò trovate opportuno, *mostrate di amarle con tenerezza per acquistarvi il loro amore*, e così prendere credito e forza sopra l'animo loro ed aprirvi la via a persuaderle a migliorare condotta, a staccarsi dalle vanità del mondo, a ritornare a Dio » (15).

« Presentate loro, come già si disse, quell'azione come sconveniente e contraria alla virtù, esortatele *con soavità* a farne un sacrificio a Dio, che è pronto a rimunerarlo con grazie e favori anche in questa vita, oltre alla rimunerazione eterna, convincetele *con buon garbo e dolcemente* che da quell'azione non hanno mai avuto una soddisfazione soda e appagante, ma sempre amarezza e malcontento al cuore; promettete loro che se saranno docili al vostro avviso e si atterranno alle mortificazioni che domandate, sentiranno nell'animo tale conforto e piacere che conoscere non può chi non lo prova; perciò disse il Signore: *Gustate e vedete* » (16).

« Il rigore — scrive il Padre Bresciani — non vale altro che a serrare il cuore, incattivirlo e renderlo ritroso, caparbio e amaro contro il superiore: mentre la dolcezza gli è cara, lo ammansa, lo eccita a bontà, lo fa docile, amorevole, e capace delle più nobili e magnanime risoluzioni ».

« Quelle sorelle che non si presentano accigliate e che non ostentano autorità, nè moltiplicano secchi comandi, ottengono, a mille doppi, più di chi, con occhio torvo e altiero e con termini di disputa, minaccia ad ogni fiato e procede sempre in modo reciso e imperioso. Credete, mie diletissime, che mille volte diletta più il comando che non prema il profitto: si desidera talvolta che si serva Dio per essere poi obbedite, e non si brama di essere obbedite, perchè Dio sia servito.

« Ci piace molto che si dica di noi: « Vedi là quella sorella com'è autorevole; sa stare al suo posto a meraviglia, ha un'arte tutta sua per metter freno alle più sbrigliate ». Mie carissime, l'encomio finirà presto, e fra non molto si vedrà come coi vostri modi, formate delle vostre giovani tante

(14) *Idem*, p. 355.

(16) *Idem*, p. 358-359.

(15) *Idem*, p. 356.

schiave, che operano per il bastone, non figliuole di Dio, che camminano per amore.

« Si vedrà che siete temute come si teme il demonio, il quale non si vorrebbe mai vedere, e, veduto, si fugge e se ne trema, perchè è brutto, maligno, fa danno e mette spavento.

« La natura e l'amor proprio invita a profondere pensieri e cure verso quelle giovinette che mostrano affezione, stima e rispetto, e dicono di noi tutto il bene. Ma la vera e pura carità mira con predilezione coloro che ci odiano, che ci disprezzano e sparano di noi, trovandole maggiormente in bisogno di aiuto e di soccorso.

« Voi, mie diletissime, che da una soda carità dovete essere animate e condotte, abbiate per queste giovani ingrate e sconoscenti l'occhio attento e benigno il cuore, correndo al loro bisogno appena lo potete. Forse avverrà che esse morderanno quella mano benefica, che si stende graziosamente a loro pro, e mormoreranno di voi che le aiutate; ma non commovetevi per questo, nè ritiratevi da esse, ponendo mente a Gesù Cristo, che nè per calunie, nè per mormorazioni, nè per oltraggi, mai si ristette di far bene a tutti ognqualvolta gli si presentava l'occasione.

« Quelle sorelle sospettosette che immaginano sempre di essere prese sinistramente, e arzigogolano tutto il dì per sapere se qualche mormorazione si fa intorno alla loro condotta dalle giovinette o da altri, perdono tempo, pensiero e cervello inutilmente e peggio. Esse sono tanto zelanti e accurate a correggere quei difettucci di lingua, non perchè offendano Dio, ma perchè ne restano offese esse medesime.

« Che ciò sia vero, ve lo comprova la trascuratezza che usano nell'impedire o rimuovere quei disordini assai più gravi, in cui esse non sono esposte. Succede anche il caso che la mormorazione, lo scherno, l'oltraggio non tocchi esse medesime, ma alcune sorelle, forse loro rivali. Allora sì che i sensi di umanità, di carità e umiltà s'impongono. Sono a compatirsi, alla fine dei conti sono giovani e parlano per parlare, non mai per mal animo. E se vuolsi confessare la verità, non sempre si poggiano male.

« Così non fosse! Ma siamo noi che somministriamo i motivi della mormorazione; chi sparla è istituto di Dio, che vendica in noi i torti fatti alla sua maestà: ci sta bene e più ce ne vorrebbe; dunque non s'incolpisce le giovani che mormorano, chè anzi dovrebbero esse lamentarsi di noi, perchè le mettiamo in tentazione: sappiamo umiliarci, compatire e perdonare.

« Ecco le eroine di carità, le quali, non ricevendo molestia, patiscono con pace che vengano molestate quelle sorelle che superandole in merito, rubano al loro piatto e non garbano al loro amor proprio. Però se questo argomentare in certune è malignuzzo, non manca di essere in sè giusto e ragionevole, e serva a tutte quelle che si trovano tartassate dalle lingue altrui, di Iume, di norma e di conforto » (17).

La citazione questa volta è stata molto lunga, ma non si poteva trascu-

(17) *Idem*, p. 343-345.

rare di segnalare questa penetrazione psicologica della Beata, la quale dimostra ampiamente l'assunto e dà tutta una pennellata quanto mai caratteristica al suo spirito.

La vita è frutto di amore, e frutto parimente d'amore è lo sviluppo armonico della vita stessa, dato dall'educazione. Qualunque sistema non basato sull'amore è necessariamente colpito da sterilità.

S. Francesco di Sales, uno dei più grandi conoscitori del cuore umano, desiderava che le sue Figlie facessero tutto per amore e nulla per forza; che non avessero fra loro che un sol cuore e un'anima sola, come appartenenti ad una stessa famiglia; che la loro pietà, non meno amabile che soda, fosse indulgente e compassionevole per le altre e severa per loro medesime; che, sempre pronte a sacrificare i loro desideri e le loro ripugnanze a quanto la carità richiede, cercassero di piacere in tutto al prossimo; e che le loro parole, il tono della loro voce, il loro sembiante e le loro maniere fossero un'effusione di quella soavità dalla quale i loro cuori dovevano essere temprati.

Nelle costituzioni, il Santo Fondatore *consigliava piuttosto che esigere; pregava piuttosto che comandare; dirigeva piuttosto che governare*; ed era appunto questo ciò che rendeva la sua parola più forte ed efficace. Questo è il clima del sistema preventivo.

4. - L'educazione è opera d'assistenza continua.

C'è un parallelismo perfetto tra lo sviluppo fisico del bambino e lo sviluppo morale del giovane. Come la mamma assiste continuamente il suo piccolo fino a che non sia convenientemente cresciuto, così l'educatore presta la sua assistenza al giovane finchè la sua vita non si sia sufficientemente sviluppata ed egli non abbia dato prove convincenti di sapersi dirigere da sè nel gran mare della vita.

Questo è un canone fondamentale della pedagogia di D. Bosco, ma lo è ugualmente di qualunque pedagogia che voglia fregiarsi del titolo di sistema preventivo.

Bisogna mettere i giovani nella morale impossibilità di commettere il male, ma mentre amorosamente e fraternamente si assistono, si deve fondare la loro formazione su un'assistenza invisibile, molto più importante ed efficace, quella di Dio.

« Ispirate alle giovani il santo timor di Dio e una filiale confidenza in lui, dicendo loro: se temerete e spererete, otterrete le divine misericordie. Se le vostre giovani temeranno Dio, fuggiranno il peccato che alla santità di Dio si oppone.

« Adoperatevi con forza per persuaderle che il peccato è l'unico male e l'unica disgrazia che ci possa incogliere, come Dio è l'unico bene e l'unica nostra felicità. Se potete ottenere da codeste care giovanette il timor di Dio, l'odio e la fuga del peccato, è tutto quanto possiate desiderare.

« Come l'ago introduce nella stoffa il filo, così il timore insinuerà nel-

l'anima l'amor di Dio. Parlate alle vostre giovani del divino amore e di quella sua amabilità, che supera ogni dolcezza e vince ogni amarezza, in quel modo che è conveniente alla loro età e alle loro circostanze.

« È necessario che le vostre giovinette siano comprese da un timor santo e salutare di Dio, che faccia loro temere la sua indignazione e i suoi castighi, ma nelle loro operazioni dovete procurare siano sempre animate a preferenza dall'amore, cioè dal desiderio di piacergli e di goder di lui e dei suoi beni » (18).

« Siate vigili e attente sulle vostre giovani mentre si trastullano. Non opprimetele, ma non perdetele di vista mai ed osservate ogni loro andamento. Esse però non si avvedano della sottile vostra vigilanza sui fatti e detti loro, e considerino l'attenzione in cui vi vedono, effetto del piacere che provate del loro divertimento.

« Il vostro piacere raddoppierà il loro, e diranno con gioia: "Vedete un po' la nostra Madre Direttrice o la nostra maestra che si diverte con noi!". E credendovi fatte piccole con loro, vi apriranno facilmente il loro cuore; e voi avrete agio d'introdurvi, a mano a mano, per condurle alla virtù.

« Nel tempo delle ricreazioni, se sarete industri e premurose, potrete impedire molto male e operare molto bene. Qui avrete facili opportunità di conoscere la tempra dello spirito, le inclinazioni del cuore e la forza delle passioni; ciò vi darà lume e aiuto per giovare alle vostre giovani nella riforma di se medesime.

« Mentre vi frammischiate con loro, mostrate godere del divertimento medesimo, sicchè non resti scipito; sempre intente a rimuoverne i pericoli e a cavarne vantaggio. *La vigile sorveglianza sulla gioventù non può mai essere abbastanza raccomandata, essendo della massima importanza.*

« Dovete vedere tutto ciò che le giovinette fanno, udire quello che dicono, e, se fosse possibile, penetrare ciò che pensano e sentire quello che sentono. *Mentre esse stanno trastullandosi, dimentiche di se medesime, si lasciano facilmente conoscere e scrutare.* Anche per questo è molto utile lasciarle in una certa libertà, poichè voi ve ne potete valere con un esito felice assai. Potrete infatti veder meglio ove sia debolezza da rafforzare, ove sia del soverchio da tagliare, e ove sia mancamento da rimediare: tutto questo farete con grande profitto delle vostre giovani.

« Non fate però conoscere alle vostre affidate che sapete cogliere il destro che vi offre la ricreazione per scoprirle agevolmente: guai! Le rendereste sospettose, guardinghe e simulate, e voi perdereste il favorevole incontro di aver lumi e indirizzo per condurre le vostre giovani a profitare nella virtù » (19).

Di qui si deduce che l'assistenza amorevole, non autoritativa, anzi quasi da compagno a compagno, in un clima di libertà, è il mezzo più efficace per conoscere gli allievi e correggere i loro difetti.

(18) *Idem*, p. 366-367.

(19) *Idem*, p. 368-370.

5. - L'educazione è opera di purezza.

Col sistema preventivo si cerca di tenere il giovane in un'atmosfera di purezza assoluta, si potrebbe dire angelica, tanto si vuole da lui tenere lontano ogni impurità di pensiero, parole e opere. Se fosse possibile, lo si vorrebbe riportare alla vita dei primi progenitori avanti il peccato originale, o almeno in un clima che si avvicinasse il più possibile a quello, quando non esisteva ancora la concupiscenza, questo triste retaggio del peccato.

Non per nulla si pensa che all'origine d'ogni male ci fu un peccato di curiosità, si volle avere la conoscenza del male mangiando del frutto proibito. E l'albero su cui era tal frutto era quello della scienza del bene e del male.

Il sistema preventivo è tale soprattutto in questo punto, ma in una maniera profonda e non superficiale.

A chi guarda il problema superficialmente, potrebbe anzi apparire che a questo riguardo il sistema preventivo faccia un'eccezione.

Non previene infatti la scienza della vita segnalando i mancamenti e le sue lardure, o almeno le situazioni scabrose che in essa si trovano; ma protegge e difende mantenendo il più possibile un clima di beata ignoranza dei misteri della vita e di ciò che è connesso con tutto questo settore. Il sistema preventivo è al polo opposto del metodo dell'educazione sessuale, preso in senso deteriore, come purtroppo lo si pratica negli ambienti impragnati di naturalismo, e in parte anche in certi ambienti cattolici.

Il Santo Padre nel discorso ai padri di famiglia francesi ha rimesso a posto le cose e ha segnalato il pericolo grandissimo di quest'educazione che non tiene affatto conto della più elementare delle esperienze e cioè che *nitimus in vetitum* e che la concupiscenza ci spinge continuamente a provare tutto ciò che ha sapore di piacere, soprattutto se proibito.

Dicevamo che il sistema preventivo sembra non prevenire e non preparare alla vita, ma questo ad uno sguardo superficiale.

La sensualità ha un ruolo ben definito nella vita dell'uomo, ma è impossibile una trattazione oggettiva di questo argomento, prescindendo dal peccato originale e dalle sue conseguenze.

La preparazione ad uno sviluppo equilibrato della vita sessuale, non deve essere positiva ma negativa, deve ridursi ad uno sviluppo sereno ed organico di tutte le energie al di fuori di qualunque sperimentazione, senza sottolinearne quegli aspetti che potrebbero essere troppo allettativi per colui che non è ancora in grado di comprenderle e di vivere tale vita.

L'esperienza ha insegnato che la conoscenza di tutto il settore della concupiscenza, per sé non serve a risolvere la crisi dell'adolescenza e della pubertà, e che nove volte su dieci è l'occasione di cadute letali che rovinano per sempre l'equilibrio morale del giovane.

In realtà quindi il mantenere il giovane in questo clima di purezza e

d'ignoranza di ciò che lo potrebbe turbare e gli potrebbe essere di pericolo, è la preparazione migliore alla vita nel senso pieno e nobile della parola.

In questo la coincidenza tra D. Bosco e la B. Verzeri non potrebbe essere più esplicita.

« Convincete le giovani della vanità e futilità delle comparse, dei pubblici spettacoli e delle galanti etichette, senza però scendere a certe minute particolarità, che potrebbero facilmente svegliare nelle giovinette desiderio di cose siffatte, piuttosto che avversione: state sulle generali e dite con molta prudenza.

« Le giovinette convittrici devono essere premunite e istruite sull'avvenire che le aspetta, ma con estrema delicatezza e prudenza, sicchè la cognizione del disordine non faccia in esse impressione perniciosa, ma le persuada della necessità di fuggirlo, e restino ferme nella risoluzione di una condotta virtuosa.

« Per ottenere ciò è necessario che le istitutrici siano sagge e avvedute. Dovete esporre le cose in modo di provvedere a tutto, senza dir tutto, anzi dovete tacere assai e tacere in maniera che le giovinette non si accorgano del vostro silenzio, e non entrino neppure in sospetto che loro venga celato qualche cosa. Quelle maestre che con discorsi sincopati e con misteriose smorfie e reticenze svegliano nelle fanciulle sospetti e curiosità, guastano l'educazione » (20).

« Dite quanto sapete dire prudentemente per allontanarle dal male, ma non nominate mai il peccato, *non essendo ciò mezzo sicuro per non farlo commettere*. No, mie carissime, credetelo pure, che l'avvertire, come si fa, con imprudenza della colpa *non è un mezzo necessario né utile per togliere dal disordine; mentre il danno che se ne fa è reale e innegabile* » (21).

« Se una giovinetta convitrice o esterna potesse nuocere alle altre, non correggendosi perfettamente dietro le vostre ammonizioni, si allontani al più presto, per impedire che la pecora rognosa guasti tutto il gregge. Non v'è dubbio che una sola infetta basta alla rovina di tutte. Perciò in questo argomento non si cammini con benignità e con lentezza, ma si proceda con rigore e si ripari con sollecitudine. Non si permettano canzonette, rappresentazioni, balli, letture o simili che possano essere *in qualsiasi modo* di inciampo alla virtù delle vostre allieve.

« Allontanatele con saggia industria da ogni menomo pericolo di male senza che esse, il più delle volte, capiscano da qual male le allontanate; innamoratele della virtù al vizio contraria, senza che si accorgano di scampare da un male, se non fosse sotto l'aspetto di leggerezza, di vanità e di dissipazione.

« Nelle rappresentazioni che si concedono in carnevale, o in simili altri divertimenti, abbiate la mira d'istruire le giovinette, mentre le divertite: dovendo tutto servire a formarle alla virtù e coltivarle a Dio. Affezionatele

(20) *Idem*, p. 354-355.

(21) *Idem*, p. 359.

a un contegno modesto, riserbato e angelico, che è custode potente della loro virtù.

« Accorgendovi che alcune, tenere di cuore, leggermente si attacchino alle maestre, alle compagne e alle cose di quaggiù, bel bello, con destrezza e prudenza, procurate di renderle di tempra più soda, mostrando loro che il nostro cuore non è fatto per le creature, ma per Iddio, che le creature ci sono d'inciampo al conseguimento della nostra vera felicità se poco o molto ci allontanano da Dio.

« Con questi o simili modi industriatevi di ottenere completamente lo scopo di conservare le vostre giovani intatte e pure agli occhi purissimi del Signore.

« Però, per amore di zelo, non avanzate certe interrogazioni che non convengono, nè credelevi in obbligo di ascoltare tutto o molto in certe materie; anzi tacete affatto o tagliate corto, sbrigandovene con disinvolta e ritenendo in voi quel tanto solo che è necessario o utile per riparare a qualche disordine che sovrasta.

« Nel caso che non poteste, secondo la prudenza, conoscere dalla giovane quanto a vostro parere sarebbe necessario, fatene consapevole la Superiore e a lei lasciatene il pensiero. In massima, tenete per fermo esser meno male non mettere ripiego a un disordine, che correre rischi di causarne, col rimediare, un altro forse peggiore.

« Il Signore preservi sempre le Figlie dell'adorabile suo Cuore da uno zelo male inteso o imprudente, e da una sciocca semplicità che guasta l'interesse di Dio, insidiando al candore delle anime innocenti » (22).

Il credere che i piaceri anche leciti, inquinati dalla concupiscenza siano il *non plus ultra* delle soddisfazioni umane è l'errore basilare e sottinteso di ogni educazione sessuale. Si deve invece ritenere che ogni gioia pura non contaminata da questo male, è naturalmente la più apprezzata e sentita.

Di qui questa nostalgia segreta dell'umanità verso l'età dell'oro, e dell'adulto verso il tempo beato della fanciullezza, quando le passioni non avevano ancora inquinato la sua esistenza.

Ed è questa bella esperienza che si cerca di prolungare il più possibile negli ambienti in cui si pratica il sistema preventivo.

6. - L'educazione è opera di allegria.

La forma brachilogica con cui è espresso questo sottotitolo potrà meravigliare qualcuno. Ma la realtà è che è impossibile educare al di fuori della gioia, prescindendo da una sana allegria e da un clima morale di serenità. L'allegria dice nello stesso tempo pace della coscienza, e svago necessario del giovane che sente le energie pulsare a ritmo veloce nelle vene e ha bisogno di movimento e di distensione. In questo senso è vero l'affato: « Un santo triste è un triste santo ». Domenico Savio diceva: « Noi qui facciamo

(22) *Idem*, p. 365-366.

consistere la santità nello stare molto allegri ». E D. Bosco metteva nella prefazione ai suoi regolamenti: « Si dia ampia libertà di saltare, correre, schiamazzare a piacimento ».

Quali sono le caratteristiche di questa allegria e di questi divertimenti?

« Per allontanare le anime dal male e per ottenere incremento di virtù allo spirito, è necessario che anche il corpo abbia il suo ristoro. Persuadetevi di questo ben bene e studiate il modo opportuno e proporzionato per divertire le giovinette di guisa *che abbiano un vero sollievo*.

« Esse nel loro divertimento hanno bisogno di sfogo e di libero sfogo, altrimenti non ne restano soddisfatte e non ne hanno tutto il pro. Lasciate loro la libertà di scegliere il genere della ricreazione, che però dovranno a voi sottomettere per conoscere se sia conveniente e proporzionato alla loro età e alle loro circostanze.

« Approvato il divertimento, permettete ne gustino senza che la soggezione della sorveglianza, che sempre vi dev'essere, le renda ritenute oltre il convenevole. Un libero sollievo mentre le sviluppa nel corpo, le dispone ad accettare più volentieri e con maggior frutto le istruzioni che si danno al loro spirito, e i suggerimenti che si mettono nel loro cuore.

« Non abbiate scrupolo a lasciarle saltellare: questo sollievo è ambito assai dalle giovani, e si esperimenta giovevole alla sanità e allo sviluppo fisico. Il nostro saggio Fondatore non soltanto permetteva questo divertimento ma molto lo raccomandava, dicendo: "Mentre saltano non pensano né discorrono di nulla".

« In carnevale e in altri tempi ancora, se si crede, si facciano rappresentazioni edificanti, in cui le giovinette trovino sollievo e istruzione, comovendosi salutарmente ed eccitandosi alla virtù.

« In Quaresima e nell'Avvento esortate le vostre giovani ad astenersi da certi sollievi che sanno troppo di allegrezza: e ciò per farle entrare nei sentimenti della Chiesa, che in tempi tanto santi richiama specialmente alla vita interiore e al raccoglimento.

« Però, cessando da un divertimento, introducetene un altro più moderato, conveniente alle circostanze: non si lascino mai le giovani abbandonate a se medesime, perchè ciò nuocerebbe assai alla disciplina. In massima si procuri di divertirle tutte insieme per impedire indirettamente certi capannelli e un parlare che sempre è pericoloso e desta apprensioni e sospetti » (23).

Di qui si deduce che il *divertimento è necessario*, e che deve essere concesso secondo i gusti dei giovani e non secondo quello degli educatori.

Purtroppo molte volte gli educatori si dimenticano di questo e vorrebbero mettere come regola della ricreazione i loro gusti, che sono ormai gusti da adulti e che non soddisfano più i giovani. Bisogna adattarsi, bisogna piegarsi, bisogna farsi piccoli e sacrificarsi, lasciando loro la libertà

(23) *Idem*, p. 367-368.

necessaria e comprendendo che così si evita il male e si pongono anzi in grado di fare il bene e di compiere meglio il loro dovere. D. Bosco dice che « i divertimenti, i giochi, le passeggiate sono un mezzo efficacissimo per ottenere la disciplina, giovare alla moralità e alla sanità dei giovani ».

Se il divertimento è necessario per il giovane, ne viene di conseguenza la norma veramente aurea indicata dalla B. Verzeri: « Però, cessando da un divertimento, introducetene un altro più moderato, conveniente alle circostanze ».

Quante volte l'educatore non si preoccupa affatto di questa sostituzione e fa marciare la gioventù in un'inedia e in un grigiore di vita quanto mai nocivo allo sviluppo della vita fisica e morale del giovane.

Il giovane non occupato e non attratto santamente e ingenuamente da ciò che lo attornia, si rifugia nella sua fantasia e va sognando una vita irreale che molte volte non è esente da situazioni pericolose, e anche cattive.

Secondo D. Bosco questo è il punto nevralgico di tutta l'educazione. Quando il giovane si è convenientemente sfogato e divertito, è pronto a ricevere tutto ciò che l'educatore gli vuol donare per il suo bene. Quando al contrario non ha ottenuto la debita distensione ed è rimasto scontento, non è più suscettibile d'alcun influsso da parte dell'educatore.

Tralasciamo le altre considerazioni, già sottolineate a proposito dell'assistenza, riguardo all'occasione preziosissima che ha l'educatore sul campo di gioco, per conoscere e modificare il carattere dei suoi ragazzi.

7. - *L'educazione è opera di adattamento e di discrezione.*

A) NELLA FORMAZIONE DISCIPLINARE E SPIRITUALE.

Questo aspetto dell'educazione è di una importanza capitale. Molti per non averla compresa e per dirigersi in questo lavoro, solo secondo canoni astratti, si votano implicitamente al fallimento, e non ottengono molto nel campo educativo.

È il pensiero di S. Paolo: a) « *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; quando autem factus sum vir evacuavi quae erant parvuli* » (I Cor., 13, 11). b) « *Omnibus omnia factus sum ut omnes facerem salvos* » (I Cor., 9, 22).

E la prima legge dell'apostolato e dell'educazione. Un piccolo non può nutrirsi come un grande, non è capace di portare i pesi degli adulti, intellettualmente non è in grado di assimilare la dimostrazione di verità profonde ed astratte.

Dare tutto ciò nella maniera più perfetta, ma non proporzionata, è fare opera completamente inutile.

La Beata sottolinea in maniera vigorosa e personale tutto ciò.

« Nella direzione e nella coltura delle giovani dovete usare di un'estrema discrezione. Sia vostra mira di educarle alla virtù e di condurle a Dio e

nella scelta dei mezzi per riuscire, adattatevi alla tempra, all'indole, alle inclinazioni e alle circostanze di ognuna.

« Analizzate l'animo di ciascuna, osservatene gli andamenti, studiatene le propensioni e i moti più intimi per conoscerle a fondo, per formarne fondato giudizio, e su questo regolare il modo con cui dovete ciascuna guidare. Alcune vorranno un trattamento grave, altre affabile, alcune rigido, altre dolce; riservato alcune, altre facile e confidenziale. Date a ciascuna quanto le si confà, *essendochè questo ci vuole e non altro*, per condurle alla virtù e perfezionarle nello spirito.

« Se vi mettreste alla coltura delle anime e alla educazione del cuore delle giovani, *legate e schiave di certe massime generali, applicandole indifferentemente*, otterreste ben poco bene, e correreste pericolo di causare confusione e grave disordine » (24).

Come ogni vestito deve essere fatto su misura se si vuole che quadri bene alla persona, come quando si deve rattoppare un abito si deve cercare un pezzo di stoffa analoga a quella del vestito intero e poi ritagliarlo convenientemente, e se è troppo grande non serve e se è troppo piccolo ancor meno, così è dell'educazione in concreto.

« Usando dolcezza, soavità e condiscendenza con certe giovanette ardite, sfacciate e caparbie, ne formereste delle arroganti, pretenziose e sdegnose di freno; se invece deste mano alla severità e al rigore con altre per temperamento timido e riservato, le avreste avvilate e confuse » (25).

Il primo canone quindi dell'educazione è la conoscenza dell'educando.

« Parecchi sono i casi in cui è uopo tenersi esclusivamente a un partito, se non si vuol cadere in errore. Per fare una giusta scelta, torna indispensabile studiare attentamente entro e fuori il soggetto a cui si deve applicare la regola. Finchè non abbiate ben conosciuta la tempra e l'indole delle giovani, non appigliatevi a nessun partito; meno male che restino qualche tempo prive dal loro pane, piuttosto che ricevano un nutrimento a loro non confacente » (26).

Uno dei difetti più gravi dell'educazione è la standardizzazione, il voler cioè trattar tutti alla stessa maniera, senza tener conto né del tempo, né del luogo, né dei caratteri diversi. L'educazione in serie è votata inesorabilmente al fallimento, perchè è contro la natura stessa dell'uomo, che ha un'individualità personale inalienabile.

A veder operare certi educatori, si potrebbe quasi pensare che desiderino ridurre tutti gli uomini ad un minimo comun denominatore, e nel loro intimo sognino un'umanità composta di individui tutti uguali fra loro in statura, in intelligenza, in carattere... in modo da non dover far la fatica di conoscere ciascuno, chè, una volta livellati, conosciuto uno sarebbero conosciuti tutti.

È il difetto di certi regimi assolutisti, ed è la miseria della superbia

(24) *Idem*, p. 345-346.

(25) *Idem*, p. 346.

(26) *Idem*, p. 346.

umana che in luogo di elevarsi a Dio, vorrebbe abbassare le opere divine al livello di quelle umane. Che monotonia esasperante avrebbe un tal mondo! Una monotonia analoga vige in questi istituti di pseudo-educazione.

Lo stesso pericolo esiste nella vita religiosa, se l'osservanza materiale della regola diviene il supremo criterio di santificazione, il che sarebbe la canonizzazione del fariseismo. La regola non è un massimo, ma un minimo, a cui tutti si debbono uniformare per realizzare uno spirito e per ottenere che almeno sotto un certo aspetto l'imitazione di Cristo che si è professata, si traduca nella realtà.

Ma bisogna riconoscere l'esistenza di vocazioni individuali nella vocazione generale della congregazione o dell'ordine. Iddio ha creato ogni anima con un numero di talenti al tutto particolare, e ognuna di queste anime ha una missione individuale sulla terra, che non può essere confusa con quella di nessun'altra.

« State in avvertenza per non pretendere di condurre tutte sulla via che voi camminate; *questo è un errore in cui cadono facilmente le persone che si professano spirituali*. Come le fisionomie, così sono diversi gli spiriti; e come gli spiriti, così sono diverse le vie stabilite dalla sapienza di Dio per condurre a santificazione. Chi volesse limitarle, farebbe torto alla divina sapienza, col circoscriverla nelle sue vedute e nei suoi ritrovati.

« Ad imitazione di S. Ignazio adattatevi a tutte, sicchè sembri non abbiate altro spirito che quello per cui ognuna si guida, senza però allontanarvi mai dal sodo e dal retto. Abbiate e mostrate stima della via di tutte, purchè da Dio sia segnata, sicchè tutte si considerino sulla via più sicura per andare al cielo; il che sarà vero, contemplato il caso particolare di ciascuna; perchè nessun cammino conduce a salute, fuori di quello voluto da Dio.

« Dalle vostre giovani non pretendete troppo, nè vogliate frutti immaturi. Certe riformatrici che vorrebbero tutto e subito, non ottengono mai nulla; e quel bel detto: "Chi troppo abbraccia nulla stringe", non verrà mai meno, finchè il mondo sarà mondo.

« Signore zelanti, capitela bene. Quante volte si mettono alla tortura le povere anime, esigendo oltre l'esigenza della grazia! Se voi poteste somministrare forza e virtù, proporzionata alle vostre pretese, vorrei passarvela; ma come si fa, se non potete dare quello che esigete al disopra delle forze altrui? Non è questo un procedere stranissimo e ingiusto?

« "Il tal santo, la tal santa fece questo e anche più". E io vel concedo; ma loro era chiesto da Dio, il quale potè e diede grazia e virtù per corrispondergli. Nè soltanto il Signore dà quanto esige, ma molto di più, poichè conoscendo l'impasto nostro miserabile, sa che noi spreciamo assai dei suoi doni. Quindi quel tanto pretendere che si fa dai prossimi, sopratutto dalla gioventù, è indizio certo che ben poco si conosce la miseria umana e si possiede una misura ben scarsa del lume di Dio.

« Chi sforza con industria una pianticella a produrre frutto prima del

tempo segnato dalla Provvidenza nella natura, la fa dissecare: e anche quando si ottengono alcuni frutti, sono così insipidi, che fanno pentito chi li assaggia e chi li ha affrettati. Che bel pro! Per un frutto prematuro e senza gusto, perdere una pianta, che, lasciata nell'ordine naturale, avrebbe dato, a suo tempo, frutti in copia e saporitissimi.

« Così fate voi delle vostre giovani, allorchè le assalite e opprimete con pretese e rigorismi indiscreti, suggeriti dallo spirito umano, che è insoffrente, non mai dallo spirito di Gesù Cristo, che sa attendere con pazienza e longanimità. Però non vi vorrei trascurate e fredde nella coltura delle giovinette, intorno alle quali desidero vi adoperiate continuamente: ma ci vuole discrezione.

« Bisogna tenere fissa la massima di seguitare la grazia, non prevenirla mai; e siccome il Signore è dolce e retto, così voi dovete essere dolcissime nell'esigere e rettissime nel governare e sostenervi.

« Andate caute adunque e riservate nel determinare i singoli sacrifici e le singole pratiche che il Signore possa domandare alle vostre allieve; e intanto non trascurate di conoscere quello che Dio vuole, dipendendo molto da ciò la santificazione delle loro anime. Conosciuto questo, esigetelo con discrezione, *ricordando come il Signore non sempre dimandi pronta esecuzione*. Qui pure ci vuole prudenza grande e illuminata per secondare la grazia e non prevenirla, altrimenti si esigerebbe quanto non ci si può dare; il che produrrebbe inquietudine e confusione, con sommo danno dell'anima che si guida.

« Intorno a quest'argomento tanto delicato, bisogna andar cauti nel recare casi ed esempi; tornandone difficile più che non si creda, l'applicazione. Però mi rimetto alla prudenza della vostra Superiora, senza il consiglio della quale, se non dovete camminare sicure mai, meno poi lo dovete in materia di tanta importanza, in cui l'anima vostra e l'altrui vengono compromesse.

« Non si deve nemmeno pretendere d'impedire in tutti, ciò che in noi stessi non crediamo di poter tollerare, né di ottenere da tutti quanto noi ci sentiamo in dovere di praticare. Questo sarebbe uno zelo malinteso che produrrebbe infiniti disordini.

« San Giovanni Battista conosceva e praticava ogni cosa con la maggior perfezione, pure, richiesto da alcuni pubblicani peccatori che cosa dovessero fare in penitenza dei loro peccati, il Santo rispose: "Niente di più di quel che vi è comandato" (*Lc. 3, 13*). Ecco come S. Giovanni Battista si attiene all'estremamente necessario, sapendo che se avesse richiesto di più non avrebbe ottenuto nemmeno il necessario. Imparate da lui, mie carissime, ad essere molto discrete.

« Non pensate di riformare il mondo in ciò che da nessuno potè essere riformato. È necessario sopportare quei disordini che non si possono togliere o impedire, senza causare altri disordini. D'ordinario essi hanno messo piede e si sono radicati per la lunga costumanza o abitudine. In ogni caso la prudenza vuole che non si tocchi la materialità e si dia mano alla sostanza, pro-

curando che in quelle cose di uso o di abito non entri il peccato: il che si ottiene col purificare l'intenzione e rettificare la volontà di chi è nella circostanza, non mai col porre dubbio di peccato, ove realmente non vi è, nè vi può essere, se la malizia non entra a formarlo » (27).

B) NELLA CURA E CORREZIONE DELL'ESTERIORE.

La Beata Verzeri ha poi tutto un capitolo sulla prudenza nel correggere e regolare il modo di vestire delle giovani, che per la sua modernità e attualità, malgrado che abbia più di cent'anni di vita, dovrebbe essere riportato per intero.

Ci limitiamo a segnalarne le parti più caratteristiche.

a) Suggerimenti a riguardo delle giovani che vivono nel mondo.

« Siate ferme e rigorose in fatto di modestia. Il Fondatore (28) in ciò era fermissimo e severo, e soleva dire che nell'argomento si manca pur anche nei monasteri, a cagione di una soverchia semplicità. « Vorrei che le mie penitenti fossero le più ben vestite — diceva S. Francesco di Sales — ma le più modeste »; dunque in ciò, mie carissime, siate oculate e premurose assai.

« Ottenuto questo, esortava il Fondatore a non far caso o rimarco sul colore dell'abito, sul taglio del medesimo, sul modo di spartire o arricciare i capelli e simili. Voleva si conducessero le giovani a vestire e ad ornarsi secondo il proprio stato, senza leggerezza, vanità o affettazione, e in quel giusto modo che torna più gradito ai loro genitori. Questo diceva per quel lume di saggezza e di esperienza che lo guidava rettamente in ogni argomento.

« Non è a dire lo studio che fece in Dio per conoscere la vera maniera di condurre alla soda virtù le giovani che coltivava con tanta accuratezza. Orbene, per quanto pensasse innanzi al Signore e studiasse la pratica dei santi, che ebbero direzione e cura di gioventù, trovò sempre mezzo migliore e più sicuro di dar mano all'interiore e renderlo possibilmente mortificato e virtuoso, lasciando l'esteriore al regolamento comunemente praticato dalle giovani cristiane.

« Ai reverendi Padri della Compagnia di Gesù è vietato dalla loro santa Regola di prescrivere ai penitenti il taglio o il colore dell'abito » (29).

b) Prudenza nel correggere e regolare il modo di vestire.

« Non è che monsignor Benaglio incitasse a vestire pomposamente, secondo il gusto della moda: chi mai potrebbe pensare tal cosa di lui? Soltanto non mostrava di osservarvi, e nemmeno di accorgersi se le sue giovani

(27) *Idem*, p. 346-350.

considerato come fondatore dell'Opera.

(28) Si tratta di Mons. Benaglio che era il direttore spirituale della Beata e da lei

(29) *Idem*, p. 375-376.

fossero vestite d'indumenti preziosi o meschini. Con questo suo non badare, ispirava tale disprezzo per gli ornamenti come se avesse predicato un'ora intera sulla loro vanità: e ciò fa pensare che la sua noncuranza fosse veramente più efficace a distaccarne il cuore, di una lunga predica.

« Con quel suo silenzio mostrava altresì di non ritenere prudente correggere ciò che è lecito, e di non credere ben fatto metter dubbio di male dove non vi è, e malizia nella pratica di ciò, in cui non si sospetta di peccare. Non faceva mostra di badare; ma credete pure che nulla affatto gli sfuggiva, sicchè, se alcuna fosse stata composta meno che modestamente, oh, vi so ben dire che era tosto da lui appuntata e salutarmemente ammonita.

« D'ordinario tali rimproveri non li faceva di sua bocca; quasi gli rinchescesse parlare di cosa che troppo l'amareggiava; li faceva capitare per mezzo di persona attinente o amica, la quale recasse l'avviso in modo che tornasse salutare.

« Che se fosse stato richiesto perchè si compiacesse di lasciare le sue penitenti vestite di rosso, di celeste, di bianco, invece di consigliarle al vestir nero o bruno, avrebbe risposto: "Perchè questo è l'abito che si confà al loro stato e alle loro circostanze; è l'abito che loro si presenta dai genitori, e da tutto si ha ragione di arguire che è l'abito loro proprio. A che titolo dunque se ne dovrebbero spogliare?".

« "Perchè — si dice — è un abito pericoloso; con quell'abito si mostrano del mondo, e si tengono in diritto di appartenere alle adunanze mondane". "Che male c'è che si mostrino destinate al mondo, se questa è l'ordinaria destinazione?".

« Riguardo poi all'intervenire alle adunanze e ai pubblici spettacoli l'abito conveniente al loro stato non dà loro garanzia per ciò che non è lecito; circa i pericoli, che nelle comparse sono inevitabili, se l'abito le espone, ne le difende ancora; poichè una giovane bene ornata, che palesa la sua mira a trovarsi marito, poco o molto, per prudenza o per decoro, viene sempre sorvegliata.

« Ciò non succede sempre di quelle giovani che, essendo in abito affatto dimesso, si ritengono impeccabili, e si lasciano libere di sè mandandole tranquillamente ovunque; non di rado accade di trovare il pericolo e la seduzione appunto nella garanzia dell'abito mortificato.

« Ma è indubitato che una persona ornata e con buon gusto, piace e lusinga; ed è appunto per piacere e lusingare che si mette in apparisienza, e molte volte, pei vezzi dell'abito, per l'ornamento della persona, nascono le simpatie e dalle simpatie le amicizie.

« Lasciamo pure che succedano alla buon'ora; finchè non c'entra il male, possono servire ai disegni della Provvidenza di Dio sopra le sue creature. La maggior parte delle giovani sono destinate a marito, e in esse non è condannevole cert'arte di procacciarsi stima e affezione, finchè stia nell'onesto e nel giusto mezzo.

« San Francesco di Sales la pensa pure così, e dice: "Si permettono più

baie alle donzelle, perciocchè esse possono lecitamente desiderare di gradire a molti, purchè non sia che al fine di guadagnarne uno col matrimonio ”.

c) *Insinuare con discrezione il disprezzo delle vanità e l'amore al contegno modesto.*

« Quanto si disse vi serva di regola riguardo a ciò che potete tollerare o concedere; ma in massima cercate di allontanare, quanto mai sapete, le vostre giovani dalla smania del bell'apparire. Non è molto facile trovare nelle giovani vane e pompose la mira retta al matrimonio.

« Chi mira solo a procacciarsi marito, mostra sempre nei mezzi a cui si appiglia moderazione e sodezza, sapendo che gli eccessi dell'ornamento, la smodatezza delle maniere e la libertà del tratto sono di ostacolo e non conducono al fine: “Quanto a me — dice S. Francesco di Sales — vorrei che le mie penitenti fossero sempre le più ben vestite della compagnia, ma le meno pompose e le meno affettate. Vorrei fossero ornate di grazia, di decenza e di decoro ”.

« Altrettanto dovete volere voi e procurare che questo solo vogliano le vostre care giovinette, che da Dio vi sono affidate come un deposito prezioso. Certa licenza nel vestire e nel trattare, che corre di moda oggidì, proscrivetela, e non cessate dal gridare alto contro quelle mode, che offendono la verecondia, che è il più bell'ornamento d'una giovane cristiana.

« Dite pure alle vostre giovani che tali mode non faranno mai trovar loro un buon marito, poichè il Signore non benedice nè benedirà certo modo di fare contrario a quella virtù tanto cara al suo cuore, e di cui va tanto geloso. Persuadetele che, se bramano un consorte che le renda felici, devono aspettarlo da Dio, e per ottenerlo devono meritarselo con un contegno riservato, modesto e virtuoso.

« Esortatele ad un vestire sodo e modestissimo fino a distinguersi in ciò tra tutte; ma senza singolarità. Lasciate che ciascuna vesta secondo il proprio stato e a piacere dei genitori, finchè resti nei limiti dell'onestà. Il seguire la moda che non esce dai confini, è lecito non solo, ma qualche volta è conveniente.

« Se nell'argomento si volesse procedere con precetti severi, in ciò che non è essenziale, vi so dire che presto rimarreste tutte sole, o almeno fugirebbero da voi proprio quelle che hanno maggior bisogno della vostra carità, e che forse sono le più capaci di approfittarne.

« Quante volte sotto un abito gaio e galante si trova un aureo cuore e le più belle disposizioni per la virtù! “Chi gioca bene per il mondo — dice il Sales — gioca pur bene per Dio ”. E dite ancora che facilmente sotto un abito attillato si trova un fondo prezioso di sincera umiltà.

· « Un abito alla moda, persuade di leggeri chi lo porta d'essere mondanuccia e debole nella virtù, da cui viene diffidenza di sè, stima per altri, sottomissione ai lumi e alle ordinazioni di tutti. Credendosi da poco e im-

perfetta, non va in collera, se è corretta o ripresa, ma si sottomette tranquillamente alla mortificazione, trovandosela opportuna.

« Non è l'abito che ingenera umiltà; ma è l'umiltà che suggerisce la scelta dell'abito. Mancherà la giovane nell'esteriore di quella gravità e sodezza, che anche nelle sue pari si potrebbe desiderare, ma se si osserva nell'interiore, si trova tanto di che compensare quel difettuccio che bisogna perdonare a un po' d'esteriore vanità, prodotta più da leggerezza che da cattivo volere » (30).

« L'abito non forma il monaco, e l'abito mal adatto forma un mostro. Una giovane che faccia professione di soda pietà, praticando l'interiore mortificazione e tuttavia vesta all'usanza comune, non presenta in se stessa un mostro, poichè il colore dell'abito, o il vezzo dell'ornamento, se è onesto e conveniente al proprio stato, non contraddice al senso della vera pietà, che la giovane professa internamente.

« Ma un abito mortificato, indossato da persona immortificata, è una maschera che inganna, perchè sempre si suppone che l'abito mostri il vero carattere della persona. Che se per umiltà si può coprire una distinta virtù sotto un abito comune, non sarà mai lodevole si copra l'immortificazione sotto un abito mortificato.

« Ma si coprisse! Invece non si copre; anzi compare più mostruosa appunto, perchè in quella forma. E chi si veste di mortificazione, e si nutre d'immortificazione, riesce un mostro agli occhi di Dio e degli uomini, con conseguenze assai dannose.

« Quanto è facile, o mie carissime, che una giovane, tutta viva ancora a se stessa, trovandosi, a differenza delle altre, coperta di un abito che dice mortificazione, si creda di essere mortificata! Quindi si gonfia e insuperbisce, stimandosi quella che non è, o, se non è cieca al segno di crederlo, pretende che dagli altri si creda presumendo che l'abito gliene dia diritto.

« Guai, se si tocca nell'onore! Guai, se ad altre è proposta! Guai, se non si cura un suo consiglio, se non si ammette un suo progetto, se non si accorre al cenno del suo volere!

« Da questo contrasto continuo tra l'abito e la condotta, la condotta e l'abito, ne risulta una inconvenienza spiacevole. I mondani, maligni per natura e nemici della pietà, trovando di che dire in coloro che portano sembianze distinte di pietà e divozione, prendono baldanza e libertà per disprezzare la pietà e la devozione con motteggi e sarcasmi indegni; il che, per questa causa, non succederebbe se quelle benedette giovani, che non vogliono essere veramente mortificate, si astenessero dalla smorfia di prendere forma esterna di mortificazione » (31).

d) *Massime e applicazioni pratiche sull'argomento.*

« La moderazione, che qui si insinua riguardo al vestire, non vi alteri nella massima che l'attaccamento alla vanità e al bell'apparire ostacola for-

(30) *Idem*, p. 377-381.

(31) *Idem*, p. 382-383.

temente il lavoro della divina grazia. Però sia vostro studio di persuadere le vostre giovani, fino al convincimento, della nullità e bassezza delle cose mondane, sicchè, illuminate nella mente, passi la luce al cuore e vi operi quel distacco proporzionato che torna necessario, perchè ciascuna giovane si conduca speditamente a Dio nello stato in cui è chiamata.

« Ciò non dovete praticare soltanto a riguardo di quelle giovani, che, bramose del proprio profitto spirituale, si mostrano disposte e pronte a rinunciare a tutto quanto potrebbe esser loro di ostacolo; ma anche e molto più, a riguardo di coloro, che, perdute dietro le vanità e le mode, vanno delirando coi mondani verso la perdizione eterna.

« Muovetevi per queste a tenerissima compassione; non lasciate inten-
tato alcun mezzo per procurar loro ravvedimento e salute. Ma con queste soprattutto siate nella scelta dei mezzi prudenti e misurate. Sebbene le vediate scomposte alquanto nell'abito e soverchiamente pompose, non mettete subito mano a distaccare l'abito dal corpo, il fregio dall'abito, il riccio dal capo, il vezzo dal riccio, non istando l'attaccamento nocivo nel corpo, nell'abito, nel fregio, nel riccio, nel vezzo, ma nella mente e nel cuore.

« Parlate adunque all'intelletto e al cuore di queste giovani, della vanità della moda, del tossico dei piaceri, della perversità delle massime mondane, fino a convincerle della verità ed ottenerne un interiore distacco. Indi non vi curate molto di notare se resti il riccio, il vezzo, il fregio; contentatevi di emendare nell'abito, a poco a poco, e con industri maniere e dolcissime, quanto vi potrebbe essere di disdicevole e scandaloso.

« Lo spogliare una giovane vana da' suoi indumenti pomposi, prima di toglierle dal cuore la vanità, sarebbe lo stesso che sfondare un albero e spogliarlo dei fiori senza tagliare le radici. Per alcuni mesi lo vedreste nudo e deserto, non atto più a difendere con l'ombra dal sole, nè a ricreare chi l'osserva, nè a contentare chi lo coltiva, nemmeno è servibile per il fuoco; poichè, essendo intatta e viva la radice, manda di continuo a tutto l'albero l'umore, che al fuoco fa resistenza; e tanto più quanto nel tronco è concentrato.

« Se invece di guastare le fronde e i fiori si darà la scure alla radice, non sarà necessaria gran fatica per averlo sfondato. Le foglie ingiallite e secche, i fiori appassiti e aridi, cadranno presto da sè poichè la radice, morta, non manderà più l'umore, che è necessario a mantenerli vivi e appariscenti.

« Allora si può levar l'albero dalla terra e porlo senza timore sul focolare; chè, non avendo più l'ostacolo in sè del proprio vigore, si trasforma presto in fuoco e serve al bisogno. Il paragone fa al caso nostro; voi applicatelo saviamente » (32).

(32) *Idem*, p. 387-389.

8. - L'educazione è opera di persuasione e di libertà.

È questa una conseguenza della natura intelligente e libera dell'uomo. Quello che è principe nella formazione dell'uomo è la formazione della sua coscienza. *Si oculus tuus fuerit simplex totum corpus tuum lucidum erit.* Dalla coscienza ben formata deriverà tutta la condotta morale dell'uomo.

Il fine dell'educazione non è l'esecuzione materiale esteriore di quanto l'autorità competente e legittima comanda volta per volta, ma è la capacità data all'individuo di saper comandare a se stesso, adempiendo la legge naturale e positivo-divina, e regolandosi perciò in modo da eseguire in tutto la volontà di Dio, sotto l'influsso della virtù cardinale e soprannaturale della prudenza.

Tutto ciò quindi che serve alla formazione di questa coscienza è educativo per eccellenza, mentre tutto ciò che si accontenta d'un'esecuzione esterna, potrà tutt'al più essere dispositivo alla formazione sotto l'aspetto materiale, ma non è educazione nel vero senso della parola.

A questo proposito due sono i problemi che si presentano e che sono veramente cruciali: *a)* autorità e persuasione; *b)* correzione medicinale e correzione vendicativa.

a) Autorità e persuasione.

Nessun'educazione è possibile senza disciplina e senz'ordine.

Ma c'è una disciplina più preoccupata dell'esterno che dell'interno, più animale che razionale, più da schiavi che da uomini liberi; e ce n'è un'altra al contrario che è basata prevalentemente, non esclusivamente, sulla persuasione e sull'amore.

Necessità non ha legge e perciò nell'ipotesi che la seconda non si potesse realizzare, si dovrà attuare la prima, essendo molto più vantaggioso per la società e per l'individuo una disciplina basata sulla forza, piuttosto che l'anarchia; ma la seconda ha un potere educativo di gran lunga superiore.

Ed è perciò che bisogna favorire un clima di libertà nel senso nobile e pieno della parola.

« Sempre nei limiti del governo e dell'obbedienza si deve lasciare alle giovani una santa libertà, perchè sappiamo che il giogo del Signore è soave e i suoi servi sono liberi. Una santa libertà farà sì che le vostre giovani operino volontieri e in pieno accordo quello stesso, che, oppresse da un comando, farebbero con peso e con violenza » (33).

Nel sistema preventivo la disciplina è, in ordine logico, il risultato della persuasione e dell'amore, mentre nel sistema repressivo la disciplina è un mezzo per ottenere immediatamente l'ordine e mediamente la persuasione e l'amore.

(33) *Idem*, p. 342-343.

Nel preventivo la persuasione è la regola e la disciplina autoritaria l'eccezione, nel repressivo viceversa.

« Mortificate nelle giovani il proprio sentire e il proprio volere, e rompete del tutto ogni loro capriccetto, persuadendole possibilmente della ragione; e dove la ragione non vale, mostrate autorità, ma sostenete il giusto. Guai se in una famiglia la signora è capricciosa! Ogni cosa va a soquadro e in rovina. Persuadete le vostre giovani che nulla v'è di peggio che l'egoismo, e fate di questo spirito la più orrida pittura, convincendole della necessità di dimenticare se stesse, il proprio genio, l'interesse proprio, per piegarsi al volere altri in ogni cosa che da Dio non sia vietata. Dite loro frequentemente che non ha pace, nè pace arreca, chi ha propria volontà; che una donna, dura di testa e ostinata nel suo volere, non è amata nè da Dio, nè dagli uomini, mentre invece la donna senza volontà, che fa suo il piacere altri, e, per virtù, si adatta a tutto e a tutti, è in benedizione a Dio, e forma la delizia e la felicità della sua casa.

« L'argomento dello spogliamento della loro volontà e la morte delle loro inclinazioni, che si ottiene con la rinnegazione, lo dovete molto inculcare alle vostre giovani. Ma non presentate loro la rinnegazione penosa e troppo amara come compare, ma ragionevole, condita della soavità e della grazia, e alleggerita dalla mano del Signore.

« Fate loro conoscere che la rinnegazione di se medesime torna indispensabile dal momento che per il peccato l'uomo s'è messo in contraddizione con Dio; dite loro che il Signore la comanda e nessuno se ne può scansare » (34).

« Fate sentire alle vostre giovani quanto siano pesanti i piaceri del mondo, affinchè cerchino la consolazione di Dio. Mostrate loro le fortune del mondo fantastiche e apparenti, che si dileguano in un punto qual fumo e nebbia, perchè si diano solerzia e industria di guadagnarsi quella vera felicità, che dura in sempiterno » (35).

Evidentemente con questo sistema di persuasione non tutto si potrà ottenere, ma intanto quello che si otterrà sarà stabile, e se qualche volta le giovani andranno a traverso, allora converrà ricordare queste altre parole della Beata:

« Non si faccia meraviglia che le giovani, giunte a certa età, restino affascinate dall'incantesimo delle cose mondane e paghino il misero tributo al bollore della gioventù. Il nostro Fondatore diceva essere la gioventù come le mele, che vanno soggette al rotto. Faranno qualche scappatella, si sbrigieranno per qualche tempo e morderanno il freno, ma poi torneranno al dovere; voi frattanto non vi spaventate, nè atterritele con sentenze severe e minacciose.

« Siate benigne e soavi, e con la dolcezza e con la pazienza otterrete molto di più che con la severità e col terrore. Era avviso di S. Francesco di Sales che si prendono più mosche con una stilla di miele che con un

(34) *Idem*, p. 351.

(35) *Idem*, p. 352.

barile d'aceto. Mentre però dissimulate e sopportate quel travamento giovanile, che è quasi inevitabile, tenete l'occhio attento sui passi delle amatissime vostre giovani, per correre pronte ad aiutarle ed a soccorrerle, al menomo cenno di richiesta.

« Però, anche se non vi cercassero, non vi basti il cuore di abbandonarle a loro stesse, specialmente in certe circostanze pericolose, in cui si trovano in maggior bisogno del vostro sussidio. Fatevi allora possibilmente vicine, ma con titoli e modi tanto industri e ingegnosi, che sembri desiderio della loro compagnia la brama che avete della loro riforma » (36).

b) *Correzione medicinale e correzione vendicativa.*

Anche qui appare imminente che nel sistema preventivo la prima sarà la regola e la seconda l'eccezione.

Ecco le norme date in proposito dalla Beata:

« Allorchè le vostre giovani saranno mosse e persuase di darsi con fervore alla pratica della virtù, correggetele bel bello, con discrezione e prudenza, di quei difettucci che le allontanano dalla virtù.

« Sappiate però differenziare, nell'avvertire e correggere, difetto da difetto, come vi prescrive la santa Regola. Non date peso a cose da nulla: non scaldatevi per certi difettucci che provengono da bollore di gioventù, da poca esperienza e meno discernimento, da temperamento vivace e da brio di spirito; lasciate che la natura si spieghi e manifesti le sue tendenze, e ciò sarà per il meglio.

« Tuttavia non tacete del tutto, ma venendovi il destro, fate conoscere alle difettose i loro difetti, però senza aggravarne od esagerarne la colpa, ma parlandone come di cosa sconvenevole in una giovane ben nata e cristiana, che è bramosa di vivere virtuosamente e di piacere a Dio.

« Sui falli poi che nascono assolutamente da mala volontà, specialmente se sono abituali e frequenti, non sorpassate, nè perdonate facilmente. Avverte che certi spiriti folletti si sapranno destramente nascondere e travisare, poichè conoscendo la loro reità, avranno saputo preventivamente preparare di che coprirsi o mascherarsi.

« Ciò si fa in silenzio e, se volete, in aria di modestia e di umiltà. Aprite gli occhi e non lasciatevi illudere e ingannare. Se voi non sarete avvedute e attente, succederà facilmente che le giovani più aperte, pronte e sincere, abbiano da voi, ad ogni tratto, rimbotti o castighi, e le scaltre, finte e macchinatrici, si portino via carezze ed encomi. Questi casi non sono rari, e così non fosse!

« Non correggete adunque a misura, ma a peso. Ciò che fa il male è la volontà; si conosca qual parte abbia questa nel fallo commesso e si rimproveri e castighi proporzionalmente. Avverrà qualche volta che dobbiate correggere severamente in una giovane ciò che in altre dovete compatisce e

(36) *Idem*, p. 355-356.

sorpassare, poichè quella avrà peccato e questa no, sebbene l'azione sia la stessissima, e questo per concorso libero o per mancanza di volontà.

« Quella maestra che correggesse tutto in tutte, indifferentemente, sarebbe pure una cattiva educatrice, e più che bene, produrrebbe male e disordine » (37).

Nel sistema repressivo i più castigati sono sempre i più schietti e i più vivaci, nel preventivo invece si tollerano da essi molte cose e con la pazienza e col tempo si ottengono dei risultati meravigliosi.

« Perdonate di buon animo alle molto vivaci, pronte e risentite. Queste, sebbene incorrano in gran numero di mancamenti, ne sono ben poco colpevoli davanti a Dio, perchè vi cadono o per sorpresa, o per impeto primo, quindi senza avvertirli o senza volerli.

« E guai, se si angustiasse il loro cuore con dubbi di male che esse non conoscono, nè vogliono commettere! Guai, se si opprimessero con soverchio rigore! O darebbero in avvilimento, o, annoiandosi e stancandosi, abbandonerebbero affatto la via della virtù.

« Le giovani più vivaci, che, come l'argento vivo, non posano mai, sono le più timide, e spesso una sola parola, uno sguardo le fa arrossire e tremare: sono altresì le più docili e pieghevoli, sicchè, per averle nel sentimento vostro, basterà soltanto farlo loro conoscere.

« Se in pratica poi se ne allontanano, ciò succede per leggerezza e per sorpresa, non mai per cattiva volontà.

« Esse tendono naturalmente a stimare assai più il giudicare e sentire altrui che il proprio, e molto spesso vivono sì dimentiche di se medesime e appoggiate a chi le regge, che neanche sanno vedere e sentire diversamente da quello che viene loro mostrato. Coltivate le giovani di questo spirito con peculiare impegno, potendovene ripromettere assai.

« Non tutte le maestre conoscono il buono di queste giovinette dotate di un tale spirito; alcune anzi non ne vorrebbero sapere, preferendo quelle giovani d'ingegno pesante e pigro, che poco parlano e meno si muovono, poichè nè disturbano, nè inquietano.

« Quindi a queste si prodigano lodi ed encomi senza fine, e sopra quelle poverette, a cui gorgoglia e ribolle il sangue nelle vene, sicchè alle volte manda qualche vampa alle maestre un po' incomoda, si scaricano tutti i rimproveri e tutti i castighi, facendole colpevoli persino del male che non hanno fatto.

« Siano oculate sopra di ciò le Superiori e le Diretrici, e correggano severamente quelle maestre che nell'argomento difettassero, e non ravvedendosi, le rimuovano dall'impiego, come inabili all'educazione.

« Parlando in generale alle vostre giovani corregette quei difettucci a tutti comuni, con la più grande libertà, regolata però sempre da una squisita prudenza.

(37) *Idem*, p. 356-357.

« Combattete sommamente nelle smorfiose e vanerelle le massime e lo spirito del mondo, ed esaltate nelle sodamente devote lo spirito e le massime di Gesù Cristo. Fate sentire a tutte con forza il peso delle eterne verità: mostrate a tutte quanto importi salvare l'anima propria. Insistete sull'adempimento dei propri doveri. Adoperatevi con alacrità perchè le vostre giovani siano distinte per subordinazione rispetto e obbedienza verso i loro genitori e verso tutti quelli che sono ad esse superiori.

« Ai nostri giorni in cui l'insubordinazione e l'indipendenza regnano e trionfano a rovina della gioventù, torna doppiamente necessario che le educatrici cerchino d'insinuare, a tutta forza, nelle giovinette sommissione e dipendenza.

« Trattando poi in particolare con le vostre giovani, non siate facili ad avvertirle e correggerle di ogni difettuccio o mancamento che in loro scorgeste. Aspettate che la grazia faccia capire a ciascuna, quanto le piace di ciò che a voi ispirò di dire in generale a tutte, e che muova conformemente con la misura, nel modo e nel tempo, stabiliti nelle disposizioni sapientissime di Dio.

« Allorchè la grazia ha fatto il suo colpo, e il cuore ne è penetrato e commosso, datevi grande cura di coltivarne i movimenti, per averne l'effetto inteso dalla divina bontà. Non perdete di vista mai quanto conoscete che la grazia esige, e battete di continuo con la grazia medesima, che non tace, anzi parla più forte, se voi, per così dire le porgete aiuto; ma avvertite di procedere con la stessa forza e soavità.

« Esigete e perdonate, perdonate ed esigete; e l'uno e l'altro continuando incessantemente, altrimenti l'anima cadrebbe nella rilassatezza o nell'avvilimento. Dei due estremi non saprei dire, o mie dilettissime, qual sia il peggiore e il più contrario al progresso nella vita spirituale.

« Per ottenere dalle vostre giovani fedeltà alla grazia nel modo proporzionato al loro temperamento, alla loro età e alle loro circostanze, vi verrà adoperare ora dolcezza, ora rigore: e oggi dovrete animare e dar coraggio, domani umiliare e punire. Questo è pure il modo usato dalla grazia divina.

« Dovete amare sinceramente l'anima delle vostre giovani, come l'ama Iddio stesso, e nulla dovete omettere o trascurare di quanto giova a procurar loro salute. In massima usate dolcezza.

« “È mestieri — dice il padre Bresciani — avere l'animo assai più virtuoso e più gagliardo per governare con dolcezza, che con rigore” » (38).

Di qui si vede come il sistema preventivo esige più dal superiore e meno dal suddito, e ciò secondo l'ordine della natura, che mette i pesi più grandi sulla spalla dei più forti; mentre nel repressivo avviene tutto l'opposto, e già come al tempo dei Farisei, si mettono sul collo dei poveri giovani dei pesi insopportabili, che gli educatori non vorrebbero neppure toccare colla punta del dito.

(38) *Idem*, p. 359-362.

Qualcuno potrebbe pensare che il sistema preventivo sia un sistema largo che lascia correre tante cose, e il repressivo al contrario sia un sistema esigente. Non è così. Il più esigente è il preventivo, perchè non si accontenta dell'esecuzione esterna e materiale, ma vuole l'esecuzione virtuosa. La differenza sta nel modo, che, nel preventivo, è sempre rivestito di carità.

« Omettendo il castigo e la correzione, allorchè è opportuna, per soverchio timore di conturbare la colpevole, verreste ad ucciderla nell'anima per lisciarla nel corpo: non lo fate mai. Badate però che la correzione è salutare, se è ben usata: mal usata fa danno e talvolta porta rovina. Deve nascere da carità; dalla carità deve essere animata, regolata e sostenuta.

« La correzione, se parte da giusto principio, riesce una medicina non disgustosa, ma gradita, sebbene l'amor proprio naturalmente ne venga ferito. Se voi correggete a proposito, le vostre giovani baceranno quella mano che le percuote, conoscendola salutare.

« Dovendo correggere o castigare, prima di tutto consultate Dio, protestando dinanzi a Lui che non vorreste essere mosse e guidate che dallo spirito suo e dalla sua purissima carità. Indi aspettate il tempo opportuno e le circostanze favorevoli, e studiate il modo più proprio, efficace, e meno aspro e irritante per toccare salutarmenete la colpevole, convincerla della sua reità, muoverla a detestarla e a confessarla dinanzi a Dio, con proposito di non incorrervi, possibilmente, mai più.

« Fatta la correzione debitamente, componetevi per qualche tempo a gravità nei vostri modi, sicchè la difettosa veda in voi l'odio che avete alla colpa e l'afflizione che vi arreca. Vedutala poi correggersi di cuore, mostrate di nuovo il viso lieto e più lieto che mai, perchè conosca la vostra consolazione pel suo ravvedimento » (39).

9. - L'educazione è opera di pazienza e di prudenza.

D. Bosco termina le poche pagine sul sistema preventivo dicendo: « Questi sono gli articoli preliminari del nostro Regolamento. Ma a tutti è indispensabile la *pazienza*, la *diligenza* e molta *preghiera*, *senza cui sarebbe inutile ogni Regolamento* ».

La Beata Verzeri fa invece la medesima osservazione all'inizio del suo studio sul modo di educare le giovanette: « L'educare gioventù porta con sè un esercizio continuo di propria abnegazione e di estrema pazienza, perchè S. Giuseppe Calasanzio, che spese quasi tutta la lunghissima sua vita nell'educazione dei giovinetti, viene paragonato, nella pazienza, a Giobbe.

« Ma che cosa è mai tutto ciò in paragone della gloria di vedersi associate a Gesù Cristo medesimo nel ministero di salvare le anime redente col sangue di un Uomo-Dio e destinate a una beatissima eternità?

« Vi sia caro e prezioso, o mie figlie carissime, ogni patimento che giova a raggiungere un fine tanto nobile e ben augurato. Sottomettetevi all'inca-

(39) *Idem*, p. 363-364.

rico dell'istruzione e dell'educazione delle vostre giovinette con piena e costante generosità. A codesto ministero cedano le ritrosie naturali, i sentimenti di umiltà, l'amore al nascondimento e l'impazienza di godere dell'unione con Dio.

« Nell'esercizio della carità coi prossimi, e specialmente nel retto sacrificio di tutte voi stesse a pro delle giovani perchè crescano per il Signore, sta rinchiusa per voi ogni virtù, e ogni bene migliore. Vi conforti e vi consoli quel detto che "Si acquista più merito nell'esercitar la carità a pro delle anime che nel soffrire il martirio" » (40).

Ma oltre la pazienza è necessaria la prudenza. Ne abbiamo già detto qualcosa là dove abbiamo trattato dell'educazione opera di adattamento e di discrezione, ma converrà spendere ancora una parola su un argomento così importante.

La prudenza è la virtù delle virtù, perchè senza di essa non si può avere alcuna virtù in senso pieno. È necessaria a tutti ma specialmente ai governanti e agli educatori. E a questi ultimi è assolutamente indispensabile quando si debbono occupare dei diseredati e cioè dei tarati sia fisicamente che intellettualmente o moralmente.

La B. Verzeri tratta esplicitamente l'argomento parlando dello zelo nella coltura delle fanciulle discole.

a) *Prudenza colle giovani discole.*

« Alle vostre cure l'obbedienza affida non soltanto le giovinette buone e virtuose, o quelle alquanto mondane, ma sì ancora le giovani discole, sedotte e seduttrici. Con tali persone, oh, come e quanto dev'essere industre, caritativa, paziente l'opera vostra! Spesso si hanno mali tratti, sarcasmi e vilanie, per servigi, fatiche e carità loro prodigate.

« Ma vi sia caro e prezioso stentare, soffrire e consumarvi per condurre, se potete, a ravvedimento e a salute quelle poverette, che vivono nemiche di Dio, ignare del cammino della virtù, in stato di dannazione e in pericolo continuo di cadervi.

« Avendo a che fare con alcuna di queste traviate e perdute, consultatevi bene con Dio e con la vostra Superiora, a fine di procedere rettamente con estrema prudenza e non dare un passo fuori della retta via.

« Avvertite che quelle creature, finchè non sono tocche da Dio, stanno sempre sull'ingannare, e, per lusingare e far cadere nell'inganno, hanno un'arte sopraffina, che è loro tutta propria. Non aprono bocca che per mentire; giurano il falso cento volte in un fiato, se possono, quando torni loro a verso e sia nel loro interesse; spacciano le calunnie con più facilità e franchezza di quello voi direste la verità più conosciuta: sanno piangere, smaniare, cadere in deliquio, protestare, promettere a loro voglia e piacere, e

(40) *Idem*, p. 340.

mai quanto mostrano è vero, sebbene lo sappiano colorire di abbagliante verità.

« Mie carissime — diceva il Fondatore — quanto godo di vedere le nostre care figliole con un'anima tanto innocente e pura, altrettanto temo che siano, per la loro innocenza e semplicità, tradite; ma — soggiungeva tosto — Iddio, che è con loro, saprà illuminarle e reggerle, se a lui ricorseranno ».

« Dunque, mie carissime, orazione: certamente, se non sarete prudenti, e non ricorrerete all'orazione ed al consiglio, vi lascerete allettare da una semplicità, che non è quella che si vorrebbe, e diverrete credule, compas-sionevoli, premurose alla cieca, cadendo nel laccio come leprotti; e quelle scaltre vi faranno la festa.

« Se sarete prudenti, mercè l'aiuto dell'orazione e del consiglio, ascolterete senza adottare, vedrete senza credere, e vi moverete a pietà, non già per le lagrime, per le smanie di quelle misere, nè per quello che dicono e giurano, ma sì per quello che sono, anime prive della grazia di Dio, schiave del peccato e meritevoli dell'inferno.

« Armate di vera prudenza e animate dalla forza e soavità dello spirito di Gesù Cristo, procurate d'insinuarvi nel loro spirito e nel loro cuore, lavorate con mano maestra per ottenere, a poco a poco, e con la possibile dolcezza, il distacco dal peccato e il ritorno a Dio » (41).

b) Suggerimenti in materia di vocazione religiosa.

« Non poche volte avverrà di dover suggerire ed aiutare le vostre giovanili in materia di vocazione. Su questo punto ci vuole sodo criterio per discernere, squisita prudenza nel decidere, coraggio e costanza per sostenervi nel giusto, conosciuto innanzi a Dio, ad onta del parere contrario di molti che si leveranno contro di voi, vi morderanno acremente e forse vi faranno una guerra acerrima.

« In fatto di vocazione, da molti e molti si dà consiglio secondo la carne e il sangue; di leggeri si dimentica la considerazione, il rispetto, la preferenza che si merita lo stato religioso sullo stato del matrimonio, e la vita di comunità sopra la vita di famiglia.

« Una giovane che desidera farsi religiosa, ai nostri dì, deve disporsi spesso a strani contrasti e a fieri combattimenti, quasi che la religione sia luogo di pericoli, e non anzi quel porto di sicurezza tanto esaltato e venerato da tutti i santi.

« Nè soltanto il mondo si mette in allarme contro la poverina, ma le stesse persone spirituali, assennate e pie. Molte giovani confessano di avere sostenute contraddizioni acri e ostinate da coloro medesimi che si sono consacrati a Dio; il che fa veramente stupire.

« Si dice da alcuni che si fanno esperimenti severi per evitare un tardo

(41) *Idem*, p. 371-372.

pentimento. Si risponda loro che, con tante difficoltà presentate, con tante disquisizioni e sottili ragionamenti, sviano dalla semplicità e dalla pace la mente e il cuore di quelle poverette che cadono nelle loro mani, e le gettano in tormentose perplessità e in terribile confusione, da cui restano cappresse e vinte, o almeno angustiate e inquiete tutta la loro vita, se una grazia speciale non le soccorre e non le libera.

« Certi direttori, più filosofi che spirituali, i quali s'intrigano in fatto di vocazione, strappano dalle braccia di Gesù Cristo molte Spose che sarebbero la sua delizia, per darle al mondo, che poi le tratta da quel traditore che è. Se non sempre quelle anime tradite conoscono il loro danno mentre vivono, lo conosceranno un dì, ed io non vorrei essere nel caso di dover sostenere i loro rimproveri.

« Si mette innanzi la falsissima e vieta asserzione che molte religiose sono in quello stato non chiamate da Dio e perciò malcontente. Questo, secondo il nostro illuminato Fondatore, è un parlare assurdo. Egli era pratico di monasteri quanto altri mai, come quegli che era stato confessore ordinario e straordinario, quasi continuamente, e aveva dato esercizi in molti monasteri e di ogni ordine, sicchè conosceva a fondo l'andamento dei medesimi, e le disposizioni di ciascun individuo.

« Con tanta esperienza che ho — egli diceva — posso assicurare essere falsa l'opinione dominante che molte religiose siano malcontente per mancanza di vocazione. Fra tante monache da me esaminate e conosciute, nemmeno di una sola ho potuto giudicare non essere chiamata da Dio: e in tutte ho trovato indizi di vera vocazione. E se alcune, non già tante, come si dice, ho vedute malcontente, non era per mancanza di vocazione; ma piuttosto perchè alla loro vocazione male corrispondevano ».

« Che se poi queste poche si mettono a confronto con quelle moltissime le quali, vedendosi in continuo pericolo e per l'anima e per il corpo, maledicono il momento del loro matrimonio, non basterà questo a mettere in avvertenza un saggio consigliere? Ma no: allorchè si tratta di matrimonio bisogna facilitare ogni cosa, bisogna anzi spingere tutte ad abbracciarlo. E non è questo un procedere strano assai?

« Certo è stranissimo per noi che siamo testimoni ogni giorno di quel gaudio celeste, di quella pace pienissima che si gode nei monasteri e che il mondo non sa conoscere, poichè non ne è degno.

c) *Prudenza nel parlare della elezione dello stato.*

« Non dico, mie carissime, che dobbiate persuadere tutte a farsi monache, no, la scelta sta a Dio, ed essendo la grazia pregevolissima, la comparte con peso e con misura. Mostrate anzi alle vostre giovani come non sia lo stato che santifica, ma l'adempimento del volere di Dio. Dite loro che ogni stato è per se stesso atto a santificare, se abbracciato per ispirazione del Signore.

« Non credo però che sarà un delitto aggiungere, a gloria della verità, che lo stato religioso è il più perfetto, seguendosi in esso non soltanto i pre-

cetti di Gesù Cristo, ma ancora i suoi consigli. Ai nostri giorni si vorrebbe che non si parlasse alle giovani di stato religioso, dicendo doverne venire l'ispirazione esclusivamente da Dio.

« Benissimo! E quelle pitture tristissime che dello stato religioso e dei religiosi si fanno nel mondo, non sarà uopo smascherarle e mostrarene autori la malignità e il demonio?

« Mentre i mondani esaltano con esagerazioni la loro allegrezza e i lor piaceri, non sarà lecito ai religiosi parlare della felicità del loro stato, della santità delle loro pratiche e della dolcezza della loro vocazione? Se i mondani sono furiosi di far conoscere il loro stato per trarre altri nella rete fatale, ov'essi incapparono, non sarà giusto che i religiosi mostrino semplicemente la natura della loro vocazione, per animare ad abbracciarla chi ne sente da Dio l'impulso?

« Non si tema che vi si corra ciecamente: oh, quest'è impossibile, poichè il mondo e i suoi zelanti non cessano di opporre tanti lumi e tali difficoltà che occorre luce di pura fede e la divina virtù per superarle! Oltre a ciò si contano per nulla le prove della religione, più che il mondo interessata per allontanare dai monasteri chi si presenta senza la vocazione di Dio?

« Parlate pure, mie diletissime, parlate pure della felicità del vostro stato, se la circostanza naturalmente lo porta e il bene delle vostre giovani lo esige, e, credute o non credute, dica il vostro cuore apertamente come non cambiereste con le regine del mondo.

« Non importunate però mai persona perchè si faccia religiosa massime poi le convittrici, giacchè non ricevendo esse altre impressioni, potrebbero, per le vostre insinuazioni, prevenire la grazia, di che dovete temere assai. Non parlate loro nè di uno stato, nè dell'altro, conducetele indirettamente alla scelta di quello che a loro è destinato dalla Provvidenza di Dio.

« Guidatele alla cognizione delle eterne verità e delle massime del Vangelo, e mostrate loro l'eccellenza dei beni eterni e la meschinità delle cose transitorie. Istruitele come tutte le cose di quaggiù furono fatte da Dio perchè ci servano al conseguimento dell'ultimo fine: ciò che a questo non serve, è vanità e afflizione di spirito.

« Avvertitele, che sebbene possiamo lecitamente godere di quanto ne circonda, poichè è dono del Signore, dobbiamo però tenercene staccate per evitare il pericolo di affezionarci alla creatura più che al Creatore e di occuparci di questo luogo d'esilio più che della patria che ci aspetta.

« Persuadetele che le cose transitorie non si confanno a noi: e non possono contentare il nostro cuore, creato per un bene infinito ed eterno; che, se si brama felicità e vera pace, è mestieri cercarla in Dio, unica sorgente della pace e della felicità.

« Penetrato ben bene di queste massime il cuore delle vostre giovani, state attente a conoscere i movimenti dello Spirito Santo nell'anima loro, e osservate come la grazia le inclini » (42).

(42) *Idem*, p. 391-395.

d) *Come formare buone madri di famiglia.*

« Se conoscete alcune decisamente destinate al mondo datevi premura di educarle a quelle virtù che specialmente si addicono ad una madre di famiglia. Mentre le formate prudenti e sofferenti, nemiche dell'ozio e amanti della fatica, rendetele altresì amabili ed edificanti per un contegno modesto, composto, civile, e sopra tutto virtuoso.

« Ispirate loro disprezzo per le vanità e per le leziosaggini della moderna educazione, ammaestrandole come la vera civiltà e il nobile contegno fugano e respingano certi modi leziosi e svanevoli dei nostri dì, che sono ridicoli e scipi e non s'addicono a chi ha buon criterio, spirto e senno.

« Senza venire a particolarità che non convengono, procurate far conoscere alle giovinette il mondo, il suo procedere, i suoi stratagemmi, i suoi tradimenti; sicchè uscendo dal collegio, conoscano l'aria che dovranno respirare e si premuniscano contro il veleno che sparge in tutto il nostro secolo illuminato.

« Fatte grandi e vicine ad uscire, se ve ne potete ripromettere, affidate alla loro cura l'educazione morale di un drappello di bambine pur convittrici, coll'intento di addestrarle nell'educazione dei propri figli perchè riescano perfette in argomento tanto importante, che forma lo scopo del matrimonio. Voi non perdete mai di vista nè le educatrici, nè le educate, a fine d'istruire rettamente quelle, e nello stesso tempo, giovare a queste.

« Senza che le giovani sappiano il vostro scopo, andate sottilmente istruendole sul modo di conoscere i caratteri diversi, di scoprire le inclinazioni, di correggere, di migliorare con peso e misura, a norma della prudenza, non mai della passione; andate rettificandole in modo che la pura carità e il desiderio del profitto delle anime le muova e le diriga e non abbiano per fine che di educare le loro fanciullette alla virtù, onde crescano per Iddio e lo lodino in eterno.

« Con questi principî pensate voi, mie carissime, che buone madri saranno un dì e che buoni figliuoli alleveranno al Signore.

« Nè soltanto alla cristiana e soda educazione dei figli dovete addestrarle, ma anche all'accuratezza delle faccende domestiche, e all'economia. Ciò nei monasteri si apprende ben poco e io vorrei che le Figlie del Sacro Cuore, le quali devono formare delle loro allieve perfette e compite madri di famiglia, vi attendessero assai di proposito.

« Studiate il modo di renderle istruite ed esperte nelle aziende di casa sicchè sappiano condurle da sè, con tutta l'economia e il risparmio che col buon ordine sono compatibili. Insistete sul risparmio circa il vestiario, la tavola, i divertimenti, mostrando loro come il disordine in ciò, cagiona frequentemente il tracollo della famiglia e la rovina dei figli.

« Abituateli ad essere ponderate e ritenute nelle piccole spese, che, senza apparire, sbilanciano le famiglie le quali, alla fine, si trovano sconcertate senza sapere da che, nè con che pro; essendo ridotte a tal punto

per frivolezze, che non davano soddisfazione, ma che per la loro molteplicità ebbero tanta forza da far crollare la casa o da farla almeno traballare.

« In breve, secondo che dev'essere una compita madre di famiglia, tali create le vostre convittrici, che presumete siano destinate al mondo » (43).

10. - L'educazione è opera di vita.

Con questo terminiamo la presentazione del pensiero educativo della Beata Verzeri. L'educazione è una conseguenza della generazione, l'una e l'altra sono opera di vita, e in questo campo è ontologicamente vero che *nemo dat quod non habet*.

La distinzione tra il campo meccanico-tecnico e il campo vitale deve essere tenuta a tutti i costi, ed è essa che caratterizza quella libertà d'azione che è propria d'ogni opera educativa che voglia essere degna di tal nome.

Non c'è trasmissione di vita fisica senza che i soggetti che devono trasmetterla non l'abbiano, e in modo sovrabbondante. Lo stesso si deve dire nel campo intellettuale e spirituale.

L'educazione quindi non consiste in un insieme di norme, di regole e di precetti, che debbono essere messi in pratica materialmente per ottenere un risultato sicuro; ma consiste in una maniera di possedere la vita in forma sufficientemente perfetta e matura, tale da avere il potere e il diritto di trasmetterla.

E un possesso di forze fisiche, intellettuali, morali, che sente il bisogno di comunicarsi ad altri, per trafficare il talento ricevuto da Dio e adempiere così il piano divino della creazione colla santificazione delle anime.

Dio, nei suoi disegni eterni da realizzarsi nel tempo, ha voluto agire in queste cose per mezzo dell'uomo, e in tutti i campi della vita dice: « *Veni ut vitam habeant et abundantius habeant* ».

Chi sente questa voce e questa missione, è chiamato a realizzarla in seno a una famiglia, o a servizio immediato della società.

L'educazione è dunque opera di spirito.

Tutte le congregazioni educatrici hanno uno spirito proprio che le distingue da tutte le altre, e hanno questo di particolare che la spiritualità propria del loro istituto è una spiritualità educatrice che impregna di sè tutto il metodo da loro usato.

La vita spirituale dell'istituto costituisce dunque l'anima del metodo educativo adoperato.

Non sarà quindi fuori luogo terminare questo qualsiasi studio, con le parole stesse con cui la Beata riassume lo spirito della sua istituzione.

« Lo spirito del vostro Istituto non si mette in familiarità e a contatto con altri spiriti, e ciò per evitare ogni confusione e pericolo.

« Procura mantenersi in vigore e crescere con quell'incremento che la Divina Provvidenza gli disegnò, sapendo che non si deve tentar Dio.

(43) *Idem*, p. 397-399.

« Vive in casa sua: non esce se non è cercato. Cercato, si dà con peso e misura, per non perdere per sè, o arrischiare di dare male a proposito, sapendo non doversi tutti nutrire di uno stesso alimento.

« Stima e rispetta la via di tutti; percorre solo la sua; la mostra a chi ne è capace, ma non violenta chi si sia a batterla. Fa come il Signore: invita, e non sforza.

« Non è facile a cercare dagli estranei, sapendo che il suo proprio nutrimento lo trova alla propria mensa. Se gli si dà graziosamente, non disprezza: accetta a rilento, considera assai e sceglie con prudenza.

« Non vede tutto il bene esclusivamente in sè; sa trovar bene pure in altri; lo pregia, onora e ama come proprio; sapendo che, come il suo, intende a glorificare il Signore.

« Se vede bene in altri, se ne consola e non lo invidia, a sè bastando il suo, poichè questo, e non quello, vuole da lui il Signore.

« Non mette mano alla mèsse altrui, e lascia che si mieta da chi si deve, non avendo la smania di operare, ma solo la brama di sovvenire al vero bisogno. Che si faccia da lui o dagli altri, a lui non importa, purchè il Signore venga glorificato.

« Non corre a fare tutto il bene; nè opera con ansietà: segue la grazia del Signore, non la previene.

« Dà il suo tempo a ogni cosa, e ogni cosa fa a suo tempo. Non corre troppo per non inciampare; nè cammina a rilento per non poltrire sulla via.

« Sta nel punto giusto della virtù, e fugge gli estremi che la virtù disordinano.

« Prima d'intraprendere, considera; intraprende con prudenza e coraggio: conduce l'impresa con soavità e dolce fortezza; la sostiene con soave fermezza e costanza fino al suo compimento.

« Nella prosperità modera l'allegrezza; nelle avversità si sostiene con coraggio.

« Nel biasimo o nella contraddizione non cede per debolezza, nè s'impunta per ostinazione. Si consiglia con Dio, non mai coll'umana prudenza. Scorgendosi in errore, è pronto ad umiliarsi e a raddrizzare le sue vie. Se è dalla parte del giusto, non mena rumore; ma si sostiene con buon garbo, senza levar vanto sopra gli altri: gli basta sia conosciuta e onorata la verità.

« Non teme del mondo, nè valuta le sue critiche; non aspettandosi dal mondo nè ricompensa, nè castigo. Teme solo Dio; studia il suo volere e cammina rettamente.

« Però schiva di dar cagione di biasimo o di scandalo; rispetta il pubblico e si studia rettamente di edificare, perchè Dio sia glorificato.

« Stima l'umiltà che si nasconde; ama l'abiezione di sè e l'umiliazione che capita spontanea. Non ha parole di umiltà; ma gradisce sentire parole che lo umiliano. Più che delle idee sublimi, fa conto e ha desiderio della cognizione del proprio nulla e della propria miseria.

« Nel procurar riforma, non comincia dai piedi, ma dalla testa; sapendo che, ordinata questa, tutto il resto si ordina agevolmente.

« Fugge dal soverchio rigore; fa uso di ogni lecita larghezza, e ciò per essere conforme, nella benignità, al cuore adorabile di Gesù Cristo, non solo, ma anche perchè è saldo nell'opinione che il rigore eccessivo della disciplina produce rilassatezza nel costume: una regola di vita blanda e discreta ha per effetto la delicatezza e la costanza nella pratica della vera e soda virtù.

« Posa sul sodo e si nutre di sostanza. Non condanna l'apparenza che aiuta; ma ne usa con estrema circospezione. Fugge dalla lettera che uccide e tien conto di quello che esprime.

« Cammina con semplicità e schiettezza: è alieno da ogni politica, nè sa usare simulazione o raggiro. Segue le orme di Gesù Cristo da cui viene e a cui va.

« Non dà al sommo tutto ad un tratto, nè da tutti pretende tutto. È cauto, discreto, prudente.

« Domanda una coscienza retta e pura, delicata e sciolta. Perciò esige vigilanza, abnegazione, semplicità, obbedienza eroica.

« Vuole santità vera e distinta; cerca mortificazione intiera, interna ed esterna; si prefigge Gesù Cristo per esemplare e maestro » (44).

Dando uno sguardo a questa sintesi e riandando col pensiero a quanto è stato esposto in queste pagine, pensiamo che il lettore avrà concepito un senso di ammirazione per l'equilibrio, il buon senso, la profondità dell'indagine psicologica, la ricchezza delle osservazioni generali e naturali al tempo stesso, che la Beata Verzeri ha saputo versare a piene mani in questa minima parte del *Libro dei Doveri* e che testimoniano ampiamente la genialità della sua mente, la ricchezza del suo cuore e l'ardore del suo zelo e della sua santità.

Nella speranza d'aver contribuito a farla conoscere in questo centenario della morte, e d'aver invogliato i lettori a prendere diretto contatto con questo libro di profonda sapienza e spiritualità, crediamo che il nostro lavoro non sarà stato inutile anche per illustrare con un esempio quella parte della storia della pedagogia che è così trascurata, e che costituisce invece uno dei vanti più nobili della Chiesa, che da Cristo ha ricevuto la missione di essere Maestra ed Educatrice di tutte le genti.

EUGENIO VALENTINI, S. D. B.

(44) *Idem*, p. 428-430.

PER UNA TEOLOGIA DELL'EDUCAZIONE

PREMESSA

Il presente articolo vuol essere non più che una breve introduzione allo studio della Teologia dell'Educazione.

Vi si mette in evidenza l'*esigenza* che essa ha di costituirsi come trattazione specifica, in seno alla sistemazione generale del sapere, come sintesi funzionale del sapere teologico da una parte e del campo pedagogico dall'altra.

Viene inoltre giustificata, scientificamente e non solo praticamente, la intrinseca *possibilità* della Teologia dell'Educazione.

Se ne definisce, infine, il *concreto*, rilevandone il proprio oggetto « formale quod », e delimitandone e inquadrandone la trattazione in relazione al rimanente edificio pedagogico e alle altre discipline del sapere teologico. Parleremo, perciò, di esigenza, di possibilità, di concetto o natura della Teologia dell'Educazione.

L'*esigenza*, anzitutto, viene rilevata dalla ovvia necessità di trovare e di derivare dalla Teologia generale la soluzione dei più gravi problemi pratici e immediati della vita umana, visti alla luce della Rivelazione.

L'uomo infatti e la sua vita non sono e non devono essere estranei, anzi sono di sommo interesse alla considerazione teologica. Per questo non è senza fondamento che G. Thils — pur ammettendo possibili riserve (cfr. A. GEMELLI, *Può esservi una teologia delle realtà terrestri?* in « Vita e Pensiero », 1947, pp. 264 ss.) — pone anche la questione di una teologia delle realtà terrestri, ossia delle realtà umane temporali. D'altra parte, non pochi problemi vitali, pratici e immediati, sono o sembrano fuori dell'orbita attuale e propria della sistemazione della Teologia strettamente dogmatica e morale; per cui si può parlare, a buon diritto, di possibili integrazioni, anzi di vera esigenza d'una Teologia dell'Educazione che abbia, per natura, una maggiore e più immediata aderenza a questo problema che è, se non forse il più importante, certo fra i più importanti problemi della vita, dopo quello del Dogma in se stesso e dei principi della Morale in sè considerati, e nella loro applicazione alla casistica particolare e contingente.

A favore di detta esigenza si possono addurre, almeno indirettamente, le istanze per il movimento teologico kerigmatico e la controversia corrispondente.

Non mancano, peraltro, neppure testimonianze autorevoli, dirette ed esplicite, nel campo di pensatori cattolici in favore della Teologia dell'Educazione. Tuttavia la sua esigenza è espressa, nella maniera più categorica e più autorevole, dall'Enciclica di Pio XI sulla Educazione Cristiana: *Divini Illius Magistri* (cfr. A.A.S.).

Infine, ragioni teologiche e pedagogiche assai gravi militano per tale esigenza. Essa è del tutto consona alla dottrina tomista.

La possibilità, scientifica e non solo pratica, di una Teologia dell'Educazione viene già suggerita, e nello stesso tempo confermata, da tutta la storia della Pedagogia, la quale dimostra come il problema educativo, in ultima analisi, è stato sempre posto e risolto, di fatto, sul piano religioso, sia positivamente, sul terreno della vera religione, sia negativamente, sul terreno pseudoreligioso, oppure areligioso e addirittura antireligioso.

In campo particolarmente cristiano e cattolico, la Sacra Scrittura e la Tradizione Divina trattano con abbondanza, direttamente e indirettamente, dell'educazione. In esse se ne trova la pratica e anche la dottrina; non manca neppure la teorizzazione scientifica, propriamente d'indole teologica, come in Clemente di Alessandria ed in S. Agostino. Preziosi elementi negli altri Padri. Alle ricche fonti patristiche, poi, bisogna aggiungere il patrimonio prezioso del Magistero vivo della Chiesa, particolarmente dei più recenti Sommi Pontefici.

Quanto al concetto e alla natura, dobbiamo rilevare che la teoria dell'educazione già nei SS. Padri ha il suo oggetto specificamente distinto, e come tale viene perseguito. Similmente in S. Tommaso, e presso altri grandi Dottori Scolastici.

La specificità dell'educazione, come una categoria particolare, relativamente universale e distinta da tutte le altre categorie umane o antropologiche, e in particolare da quelle puramente teoretiche o genericamente pratiche dell'Antropologia e della Morale, sia filosofiche che teologiche, è un dato certo; essa però trova la sua comprova e le sue solide basi tanto nelle supreme e assolute verità filosofiche, quanto in quelle teologiche. L'educazione pertanto può essere, ed è di fatto, in senso funzionale, oggetto specifico non solo del sapere filosofico, ma anche di quello teologico.

La Teologia dell'Educazione ha perciò per primo compito di studiare la vera e concreta natura dell'educazione stessa, e di definirne conseguentemente il concetto reale e completo al lume della Rivelazione.

Tutto il resto, poi, della problematica dell'educazione, in quanto venga attinto dal soprannaturale o in quanto abbia stretta relazione con l'essenza dell'educazione vista teologicamente alla luce della Fede e delle sue Fonti è, o diventa, di sua propria competenza, e appartiene al suo oggetto specifico e formale. Tuttavia, in una impostazione generale della Pedagogia a ispirazione cristiana, non si esclude di riservare alla *Teologia dell'Educazione*

strettamente detta i problemi essenziali, lasciando alla trattazione della problematica, comune anche alla considerazione filosofica, di integrarne la soluzione con il contributo e con gli elementi specificamente teologici. Ciò serve, praticamente, a evitare l'inconveniente di ingombrante ripetizione nella Teologia dell'Educazione e nella Pedagogia Generale.

La *Teologia dell'Educazione* pertanto risulta come un riflesso pratico e funzionale della *Teologia classica* e tradizionale. In particolare, studiando dell'educazione l'essenza o la natura specifica e formale alla luce della Fede, la Teologia dell'Educazione si pone precipuamente come dottrina dogmatica, come scienza subalternata della Teologia Dogmatica classica subalternante; studiandone i problemi prevalentemente e più immediatamente pratici, in quanto moralmente impegnativi anche sul terreno specificamente pedagogico, essa s'inserisce e si subordina alla Teologia Morale.

Rispetto al rimanente edificio *pedagogico*, la *Teologia dell'Educazione*, nella sua parte generale, prende significato di sapere fondamentale: accanto e unitamente alla *Filosofia dell'Educazione* costituisce una vera *Pedagogia Fondamentale*. Rispetto, invece, alla Teologia, essa trova organicamente il suo posto particolare fra le discipline sacre, come una scienza speciale, integrante o complementare.

I. - ESIGENZA

1. - *L'oggetto della Teologia e l'Antropologia Teologica.*

La Teologia è la scienza che studia il contenuto della Rivelazione in quanto tale. Ha per oggetto « formale quo » la Rivelazione e perciò viene definita come scienza della Rivelazione (1). Ha per oggetto « formale quod » o per soggetto del suo sapere Dio con quanto ha relazione con Dio, sempre visto al lume della Rivelazione, e la si chiama Teologia o scienza di Dio (2). Nel soggetto perciò della Teologia è compresa anche la realtà umana, vista alla luce della fede, in quanto ha relazione con Dio.

Il P. Anselmo Stolz, O.S.B., nel *Manuale di Teologia dogmatica*, pubblicato in collaborazione con il suo confratello P. Hermanno Keller, con il IV fascicolo presenta l'*Anthropologia Theologica* (3). Egli premette una giustificazione della sua trattazione per far intendere al lettore che non è estraneo alla Teologia lo studio dell'uomo, poichè non semplicemente dell'uomo si tratta, ma dell'uomo in quanto è ordinato a Dio. Conforta la tesi con l'autorità di S. Tommaso e di S. Giovanni Damasceno citato nella *Somma*; essi infatti dopo aver parlato di Dio, parlano dell'uomo come « immagine di Dio » (4).

(1) S. THOMAE, *S. Theol.*, I, q. 1, a. 3 in c.

(2) S. THOMAE, *S. Theol.*, I, q. 1, a. 7 in c.

(3) *Manuale Theologiae Dogmaticae*, auct. Anselmo Stolz O. S. B. et Hermanno Keller, O. S. B., Fasc. IV, *Anthropologia*

Theologica, auctore A. Stolz, Friburgi Brisgoviae, MCMXL, Herder.

(4) STOLZ, *op. cit.*, Intr. P. 1; cfr. S. *Theol.*, Prol. ad Iam, IIae.

L'autore passa quindi a determinare l'estensione dell'oggetto dell'*Anthropologia Theologica*. Essa dovrebbe comprendere tutto l'uomo in quanto è ordinato a Dio e non una sola parte; dovrebbe trattare della creazione dell'uomo, elevazione all'ordine soprannaturale, peccato originale, riparazione mediante la grazia. Un quinto articolo, l'attiva tendenza a Dio, sarebbe da riporre nella Teologia Morale (5).

La trattazione così rimarrebbe posta totalmente nell'ordine ontologico, lasciando da parte quello morale incluso anch'esso da S. Tommaso nella *Somma Teologica* (6).

2. - *Integrabilità dell'attuale sistemazione della Teologia.*

P. Stoltz è in perfetto accordo con i moderni sistematori della dottrina teologica. Il dogma viene trattato in linea puramente statica e l'aspetto attivo o dinamico del soprannaturale è confinato nell'ordine morale, a cui viene ridotta l'attiva tendenza a Dio. Si studiano, è vero, i procedimenti ascetici per il progresso spirituale ed i fenomeni straordinari dell'esperienza mistica e carismatica del divino nell'anima; ma quando si cerca di dare un fondamento alla dottrina ascetica, mistica e carismatica, dall'ordine dinamico a cui questi saperi appartengono, si ricade facilmente in quello statico, poichè solo staticamente si esprimono, il più delle volte, la perfezione ed i suoi gradi, l'unione in Cristo Gesù e con Dio, l'inabitazione delle Persone divine, l'imitazione, ecc.

Tale considerazione può trovare la sua giustificazione e può essere utile praticamente, ma non adegua la realtà. Viene di fatto trascurato lo studio dell'azione in sè come tale che non sia quello della sua norma morale, sotto forma di obbligatorietà o di legge, e quello dei procedimenti metodologici ascetici e pastorali per portare se stessi e guidare altri a praticare la legge.

La mistica poi e la carismatica appaiono come qualche cosa di esoterico. Tale è perciò la distanza, nella presente sistemazione dottrinale, tra il Dogma e la Morale, tra il dogma e i procedimenti ascetici e pastorali che i saperi per poco non appaiono realmente separati, oltre che distinti, come solo dovrebbe essere. Pertanto da molti si sente il disagio di una simile sistemazione se non si vuol dire della sua incompiutezza.

3. - *Esigenza di maggiore aderenza ai problemi della vita umana.*

Della presente disagiata situazione molti si sono fatti portavoce perché si ottenga che il pensiero o la dottrina mostri di aderire maggiormente alla vita e di occuparsi più direttamente e più immediatamente degli interessi

(5) STOLTZ, *op. cit.*, Intr. P. 1.

(6) STOLTZ, *op. cit.*, p. 3. - Si noti tuttavia che buona parte del trattato *De Gratia* è

considerata da S. Tommaso (I-II) come parte integrante dell'ordine morale fondamentale.

di questa. Gustavo Thils in *Théologie des réalités terrestres* (7) raccoglie ampiamente tali voci e ne rileva il significato.

Sono voci del clero e del laicato cattolico, dei cristiani separati; eminenti pastori di anime, uomini del pensiero e della scienza.

Nella sua lettera pastorale del 5 febbraio 1942 il Card. Van Roey mette in rilievo la « vocazione terrestre del Cristianesimo ». Notevoli al riguardo sono gli scritti di Y. Montcheuil e particolarmente l'articolo *Vie Chrétienne et action temporelle* (8). M. H. Davenson in *Fondements d'une culture chrétienne* pone il problema della unificazione religiosa della cultura e della scienza nel Cristianesimo e parla perciò di « Teologia della cultura » (9). J. Maritain in *Umanesimo integrale* concepisce l'ordinamento politico sociale nella sfera religioso-cristiana (10). M. Blondel in *La philosophie et l'esprit chrétien* sottolinea l'esigenza del Cristianesimo ad una piena trasformazione o un pieno rinnovamento della natura, anche di quella materiale (11). Il P. L. Malavez parla di « Teologia del progresso » (12).

Parimenti il cristianesimo separato sente il bisogno di studiare al lume della Rivelazione i problemi della vita, e per M. W. Banning vede la luce un'opera dal titolo *Théologie en sociologie* (13). La società divina e umana insieme, è regolata da un duplice principio divino ed umano; quindi la necessità secondo V. Soloviev, convertito al Cattolicesimo, di conservare, in tutta la sua purezza e la sua forza, il principio divino e di attivare interamente il corrispondente principio umano (14).

4. - *Il disegno di G. Thils di una Teologia dogmatica delle realtà terrestri.*

Riportate nel primo capitolo del suo libro queste ed altre testimonianze, nel secondo il Thils passa a darne il significato, e nei seguenti a tratteggiare il disegno di una Teologia delle realtà terrestri. Egli dice che questa è più che mai al presente necessaria per avere una risposta precisa sui problemi e la realtà della vita umana, su quello che deve essere per Iddio e la Rivelazione l'universo, lo stato, la famiglia, la professione, la cultura, la tecnica, l'arte (15). Intende parlare di Teologia dogmatica, cioè del significato che tali realtà hanno rispetto a Dio ed alla Rivelazione, viste non semplicemente in relazione alla norma morale o *sub ratione peccati*, ma in relazione al dogma e *sub ratione fidei*. Non basta avere a disposizione qualche lontano

(7) G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, I, *Préludes*, Desclée, De Brouwer, 1946.

(8) « Construire », 1943, T. XII, pp. 94-116.

(9) *Cahiers de la nouvelle journée*, 27, Paris, Bloud et Gay, 1934, p. 144.

(10) J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, « Studium », Roma, 1947.

(11) *La philosophie et l'esprit chrétien*, Paris, 1944, I, I, p. 228.

(12) *La philosophie chrétienne du progrès*,

in « Nouv. Rev. Théol. », 1937, p. 377.

(13) Dr. W. M. BANNING, *Théologie en sociologie*, Assen, Van Gorcum, 1936, p. 168. Cfr. LUIGI STURZO, *La vera vita, sociologia del soprannaturale*, Ediz. Storia e Letteratura, Roma, 1947.

(14) SOLOVIEV, *Leçons sur l'Humanité Dieu*, d'après I. B. Severac, Vladimir Soloviev (Les grands philosophes), Paris, L. Michaud, pp. 70-72.

(15) THILS, *op. cit.*, p. 40.

e largo principio; è richiesto lo studio approfondito e diretto della azione temporale, perchè i principî ricavati abbiano efficacia di impegnare gli uomini e non possano essere facilmente interpretati in maniera contraria o divergente (16). Il Thils parla anche della Teologia della cultura e della civiltà (17).

Nell'elenco inoltre degli argomenti da trattare pone la « Teologia della scienza e della cultura », la « Teologia della società familiare e dell'ambiente educativo » (18). Se ben si considera, questa è proprio la nostra questione. Solo ci sembra, e le espressioni usate lo fanno credere, che l'autore consideri le realtà umane staticamente; non considera l'azione in quanto azione, ma il risultato di esse; si potrebbe al più dire che considera l'azione umana *in factu esse, in termino*.

Certo è lodevole il tentativo del Thils di voler affrontare direttamente da teologo lo studio delle realtà e problemi della vita, poichè già si sente da tempo il bisogno di illuminare il più possibile i molteplici aspetti della vita umana temporale con la Teologia, e indurre questa ad avvicinarsi sempre più e interessarsi ad essa direttamente.

Tuttavia è doveroso dire che si affaccia solo al nostro problema specificamente teologico-pedagogico; non se lo pone, se non indirettamente.

5. - *L'istanza profonda della controversia sulla Teologia Kerigmatica* (19).

L'esigenza di maggior aderenza della Teologia alla vita umana è stata messa in evidenza in questi ultimi quindici anni, particolarmente dai Teologi di Innsbruck, con la Teologia Kerigmatica o « Teologia della predicazione » (20).

I Kerigmatici mettono in stato d'accusa l'attuale Teologia che dichiarano insufficiente nella proposizione che fa del Cristianesimo; molto verrebbe ignorato il significato che esso ha per la vita.

La Teologia scolastica sarebbe troppo, per non dire quasi esclusivamente, preoccupata della difesa della verità cristiana; avrebbe trascurato di conservare l'impronta pastorale, propria della Teologia patristica; avrebbe preso tono troppo apologetico e poco catechistico. I Kerismatici si propongono di riparare alla mancanza con la « Teologia della predicazione ».

Questa non sostituirebbe quella scolastica, ma solo parallelamente l'affiancherebbe. La Teologia scolastica continuerebbe il suo proprio compito di dare la proposizione scientifica della Rivelazione, perseguitando l'alta speculazione dogmatica con metodo filosofico o quasi filosofico. La Teologia Kerigmatica ne darebbe la proposizione pratica, seguendo il metodo storico-psico-

(16) THILS, *op. cit.*, pp. 13, 50, 51.

(17) THILS, *op. cit.*, p. 7.

(18) THILS, *op. cit.*, p. 76.

(19) Cfr. G. B. GUZZETTI, *La Controversia sulla « Teologia della predicazione »*, in « La Scuola Cattolica », Fasc. IV-V, 1950,

p. 280 ss.; per la bibliografia dello stesso autore l'articolo *Saggio bibliografico sulla Teologia della predicazione*, ibidem, p. 350 e segg.

(20) *Teologia Kerigmatica* da κήρυγμα bando, annuncio, predicazione.

logico. Quella avrebbe carattere speculativo puro, questa carattere pratico. La Teologia Kerigmatica seguirebbe un ordine Cristocentrico, o piuttosto Antropo-Cristocentrico; mentre la Teologia tradizionale è tutta posta nell'ordine teocentrico, o anche Cristocentrico, ma a tono generale e universale, non individuale e personale.

La critica ha riconosciuto, ad unanimità, valida l'accusa mossa all'attuale Teologia di poca aderenza alla vita; si è persino parlato, dallo Schmaus p. e., dallo Stoltz e da altri, di un profondo vallo che la separa da essa. La Teologia come scienza della verità cristiana è certo dottrina di vita; ma non verrebbe proposta a sufficienza in maniera vitale. Essa è la dottrina della salvezza e non le mancherebbe il significato kerigmatico, anche se è da riconoscere che non molto viene rilevato (21).

Per supplire a queste manchevolezze, riconosciute reali, praticamente parlando, non si ritiene tuttavia opportuno introdurre nella scuola il doppione della Teologia Kerigmatica. A questo riguardo la critica ha preso posizione di intransigenza (22). Tutti invece sono d'accordo di portare un *tono* maggiormente pastorale e, se si vuole, pedagogico nell'insegnamento stesso della Teologia (23).

I fautori della Teologia Kerigmatica, a conclusione della controversia suscitata dal loro movimento di studi, non sembra che pretendano di più; di fatto essi si sono ora pacificati in tale concessione dei loro avversari (24). Il tutto quindi si ridurrebbe ad una questione di tono, o di colorito maggiormente kerigmatico che l'insegnamento teologico dovrebbe prendere, oppure ad una metodologia pastorale di indole pedagogica, la quale guidasse i pastori di anime a proporre in maniera scientificamente e praticamente più adatta la dottrina cristiana, nell'opera di evangelizzazione, di predicazione cioè in generale e di catechesi in particolare.

La soluzione del problema suscitato dalla Teologia Kerigmatica, di rendere la Teologia più aderente alla vita umana, rimarrebbe così affidata unicamente alla Metodologia.

La conclusione non poteva essere diversa, dato che la controversia si è polarizzata sulla opportunità o meno di introdurre un doppione in Teologia.

La soluzione proposta dai Kerismatici, quella di costituire a fianco della Teologia scientifica una Teologia non scientifica, è certo inaccettabile (25). Ma anche la maggiore aderenza alla vita, richiesta da una parte e riconosciuta dall'altra, a riguardo dell'attuale Teologia, non ha soluzione adeguata

(21) Cfr. G. B. GUZZETTI, *art. cit.*, pagine 273-74; A. STOLZ, *De «Teología Kerigmatica»* in «*Angelicum*», 17 (1840), 351.

(22) Cfr. G. B. GUZZETTI, *art. cit.*, p. 274; STOLZ, *art. cit.*, p. 347 e ss.

(23) Cfr. G. B. GUZZETTI, *art. cit.*, p. 275; N. BUSSI, *Orientamenti pastorali*, p. 55; F. ARNOLD, *Renouveau de la prédication...* in «*Lumen vitae*», 3 (1948), 504.

(24) Cfr. JUNGMAN, *Le problème du message à transmettre*, in «*Lumen vitae*», (1950), p. 276.

(25) Osserviamo che trattazioni kerimatiche della Teologia, sia di quella dogmatica che di quella morale, potrebbero costituire, e costituiscano già di fatto, una fonte ottima di particolare letteratura teologica, distinta da quella strettamente scientifica.

unicamente in una Metodologia. In realtà i fautori della Teologia Kerigmatica non hanno semplicemente mosso la loro critica alla proposizione esterna del dogma, ma anche hanno dato rilievo alla sua mancanza di interessamento adeguato ai problemi della vita. Si riconosce in vero alla Teologia tradizionale di avere dato soluzione definitiva ad una molteplicità di problemi di indole puramente speculativa, a problemi anche di indole pratica, i quali tuttavia non sembra che assillino più grandemente le menti umane, se non altro perché sono stati da tempo risolti.

Ma la Teologia tradizionale è trovata mancante principalmente per il fatto che non sempre propone esaurientemente la soluzione a problemi vitali di attualità. Tale critica è da riconoscersi valida e va oltre ad una pura e semplice metodologia di proposizione della verità rivelata. Tocca, se non lo stesso contenuto del dogma, un vitale afflusso e una feconda irradiazione di esso.

Ne viene quindi la necessità, non di una riforma nella sostanza stessa o nel metodo, ma di una integrazione, diciamo così funzionale e attualistica, facendo posto a quello che manca, senza minimamente voler mettere da parte quanto finora si è costruito, e bene, dalle scienze teologiche.

Identica è la conclusione a cui è giunta o deve giungere la critica mossa alla Teologia Kerigmatica. Bene l'ha rilevato il Guzzetti, il quale riconosce la necessità di un ulteriore sviluppo della medesima teologia così da renderla corrispondente a tutte le domande umane: intellettuali, polemiche, vitali. È questo il punto su cui si venne subito polarizzando la controversia e che la controversia ha completamente chiarito...

Sorgono quindi per i teologi compiti più ardui e più vasti: dare quell'elaborazione del dato rivelato che i Kerigmatici e non Kerigmatici auspicano. La conclusione della controversia ha manifestato l'accordo su un lavoro da compiere. È tale lavoro che deve essere fatto...

Tale sviluppo può consistere solo in una più ampia e più profonda presa di possesso del dato rivelato sotto la guida del Magistero della Chiesa. Non si tratta quindi di tornare indietro, trascurando le ricchezze che generazioni di teologi hanno accumulate, ma di procedere *in eadem linea eademque sententia* nella più filiale e completa devozione alla Chiesa, a servizio delle anime (26).

La Teologia Kerigmatica, come Teologia del Messaggio divino di salvezza dell'uomo, pone confusamente l'istanza della formazione dell'uomo per il raggiungimento della salvezza, pone cioè l'istanza dell'*educazione divina dell'uomo* e quindi della *Teologia dell'Educazione*. La critica che ne è seguita, implicitamente almeno, accetta questa conclusione.

Fra i tanti problemi, infatti, che il Magistero della Chiesa ha affrontato e risolto alla luce della verità rivelata, quello dell'educazione ha il posto più eminente. L'approfondimento dogmatico della dottrina della Chiesa su tale argomento soddisfa pienamente alle richieste positive dei Kerismatici e

(26) G. B. GUZZETTI, *art. cit.*, p. 280 e ss.

alle concessioni prudenti dei non Kerigmatici. La controversia sulla Teologia Kerigmatica pone dunque nel suo significato profondo l'istanza della Teologia dell'Educazione come sviluppo di quella scolastica e tradizionale.

6. - *Testimonianza per una Teologia dell'educazione.*

L'esigenza di maggior aderenza alla vita che si richiede per la Teologia costituisce, indirettamente solo, una esigenza della Teologia dell'Educazione. Ora è da rilevare che per essa vi sono state in questi ultimi anni voci autorevoli dirette.

Il De Hovre nel suo volume *Le Catholicisme* a conclusione dello studio su alcune grandi figure della pedagogia cattolica pone il fondamento dottrinale totalmente ed esclusivamente cristiano, si potrebbe dire teologico, di questa (27). J. Maritain nella prefazione al volume del De Hovre, *Essai de philosophie pédagogique*, dichiara espressamente che la pedagogia « come scienza... integrale della formazione dell'essere umano... è una disciplina teologica » (28). È merito del prof. von Rodolfo Peil, dell'Accademia di Pedagogia Cattolica in Colonia, quello di aver messo a fuoco il problema della Teologia dell'Educazione in un serio articolo apparso in « Lumen vitae » (29).

Ritiene Peil che la pedagogia cattolica deve porre al centro Dio e partire perciò dalla concezione cattolica dell'uomo.

L'autore accusa la mancanza di uno studio a carattere dogmatico che fondi la pedagogia cristiano-cattolica nel soprannaturale. Non basta una base naturalistica all'inizio dell'educazione e su questa poi voler poggiare la costruzione soprannaturale, poichè l'educazione come la vita umana è totalmente presa ed investita dal soprannaturale. I lavori che si hanno in Germania, l'autore non dice di fuori Germania, i quali studiano il problema direttamente o indirettamente, si mostrano manchevoli. Stanno al principio che la grazia suppone la natura ed hanno con poca accortezza disgiunto i due elementi nell'uomo, dimenticando l'altro principio completo ed esatto che è la grazia a perfezionare la natura: « *gratia elevat et perficit naturam* ».

Si è quindi persuasi che per costruire una pedagogia cristiano-cattolica bastino i presupposti teologici. Perentoria è la risposta del Peil: « Di una tale soluzione non possono accontentarsi i pedagogisti cattolici » e sembra all'autore che non lo può neppure la Teologia. Essa deve dare il fondamento dogmatico intrinseco della pedagogia, cioè della dottrina dell'educazione dell'uomo figlio di Dio. Il risultato sarà di avere la Teologia dogmatica applicata alla educazione ed una nuova vera disciplina teologica. L'esigenza di

(27) DE HOVRE, *Le Catholicisme*, pp. 317 e ss.

(28) DE HOVRE, *Essai de philosophie pédagogique*, Préface par J. Maritain, X.

(29) VON RUDOLF PEIL, *Notwendigkeit und Vorbedingungen der Grundlegung einer existentiell katholischen "Pädagogik"*, in

« *Lumen Vitae* », II, 1947, n. 4, pp. 659, 673; presentazione in lingua francese del contenuto dell'articolo, *Base d'une pédagogie catholique "existentielle" - nécessité et présupposés d'une telle base*, pp. 673-675.

una Teologia dell'Educazione è stata rilevata anche da P. Leoncio da Silva, prof. e decano dell'Istituto di Pedagogia presso il Pontificio Ateneo Salesiano in Torino; egli nel luglio del 1949 ha presentato e letto al Congresso Internazionale di Pedagogia, tenutosi a Santander, una comunicazione dal titolo *Líneas fundamentales para una Teología de la Educación*, apparsa poi nel n. 4 dello stesso anno sulla rivista « Salesianum » (30).

7. - *L'esigenza della Teologia dell'Educazione nell'Enciclica « Divini Illius Magistri ».*

Tuttavia il richiamo più forte a lavorare in simile ricerca è dato dall'Enciclica di Pio XI: *Divini Illius Magistri*.

Il Sommo Pontefice, attingendo abbondantemente all'inestimabile e ricchissimo tesoro della Rivelazione divina, ci dice le « ragioni essenziali » dell'educazione cristiana; cioè « a chi spetta la missione di educare, quale è il soggetto dell'educazione, quali le circostanze necessarie dell'ambiente, quale il fine e la forma propria dell'educazione cristiana, secondo l'ordine stabilito da Dio nell'economia della Provvidenza ». Ha inteso realmente determinare la natura dell'educazione, dandone all'inizio del solenne documento la definizione (31) e spiegandola poi nel complesso dell'efficienza educativa individuale e sociale, personale ed ambientale; nel soggetto il quale deve ricevere e conquistare la forma propria dell'educazione; nel suo fine come forma ideale da raggiungere; nella maturità educativa a formazione raggiunta.

Il compito dell'uomo, della famiglia, dello Stato, della Chiesa nell'educazione è quello di « cooperare, Egli dice, con Dio al perfezionamento degli individui e della società », di cooperare con Cristo. Particolarmenete tale compito ha per diritto di natura la famiglia, per istituzione divina la Chiesa, sposa di N. S. Gesù Cristo, Maestro divino. « Il soggetto dell'educazione cristiana è l'uomo tutto quanto, spirto congiunto al corpo in unità di natura in tutte le sue facoltà, naturali e soprannaturali quale ce lo fa conoscere la retta ragione e la Rivelazione. Pertanto l'uomo decaduto dallo stato originario ma redento da Cristo e reintegrato nella condizione soprannaturale di figlio adottivo di Dio ». « Fine proprio ed immediato dell'educazione cristiana è cooperare con la grazia divina nel formare il vero e perfetto cristiano, cioè Cristo stesso nei rigenerati col battesimo, secondo la viva espressione dell'Apostolo: Figlioli miei, che io nuovamente porto in seno fino a tanto che sia formato in voi Cristo. Giacchè il vero cristiano deve vivere la vita soprannaturale in Cristo: Cristo che è la vita vostra; e manifestarla in tutte le sue operazioni: affinchè anche la vita di Gesù sia manifestata nella vostra carne mortale... Onde il vero cristiano, frutto dell'educazione

(30) « Salesianum », XI, 1949, n. 4. pp. 615-628.

(31) Dichiara Pio XI che « l'educazione consiste essenzialmente nella formazione del-

l'uomo, quale egli deve essere e come deve comportarsi in questa vita terrena per conseguire il fine sublime pel quale fu creato ».

cristiana è l'uomo soprannaturale che pensa, giudica, ed opera costantemente e coerentemente, secondo la retta ragione, illuminata dalla luce soprannaturale degli esempi e dalla dottrina di Cristo: ovvero, per dirla con il linguaggio ora in uso, il vero e compito uomo di carattere. Giacchè non qualsiasi coerenza e tenacia di condotta, secondo principî soggettivi, costituisce il vero carattere, ma soltanto la costanza nel seguire i principî eterni della giustizia... e, d'altra parte, non può darsi compiuta giustizia se non nel dare a Dio quel che si deve a Dio, come fa il vero cristiano».

Il Sommo Pontefice Pio XI non ha dato solo le « ragioni essenziali » o i « principî supremi », ma anche « le precipue conclusioni » e « le pratiche applicazioni » sia in linea giuridica e di pedagogia generale, come in linea metodologica. Non ci ha voluto dare la Teologia dell'Educazione; ne ha dato tuttavia le linee fondamentali, poichè proprio alla Rivelazione ha attinto le « ragioni essenziali » o « i principî supremi ».

L'opera infatti dell'educazione è presentata come opera principalmente divina; l'uomo ha il compito, per attuarla, di « cooperare con Dio ».

L'elemento essenziale o formale è dato dalla religione cristiana, dalla vita stessa di N. S. Gesù Cristo donata all'uomo mediante la grazia. Tutta la realtà educativa quindi viene posta come su intrinseco fondamento nel piano cristologico e perciò vero e proprio teologico. È il caso perciò realmente di dolersi che non abbia avuto seguito un fervore di studi e di ricerca nella S. Scrittura e nei Padri per approfondire il contenuto teologico dell'Enciclica (32).

J. B. Besançon si domanda se un tale studio o, come egli dice, « una Teologia approfondita dell'Educazione a sviluppo della Enciclica di Pio XI non sia da ritenersi indispensabile » (33).

Von Rodolfo Peil, come sopra si è detto, è del parere che sia necessario per la pedagogia e d'interesse vivo della Teologia.

8. - *Ragioni per una Teologia dell'Educazione.*

In realtà la pedagogia, come dalla filosofia, anche dalla Teologia intrinsecamente dipende. Filosofia e Teologia hanno alla loro volta il naturale com-

(32) Meritano di essere segnalati i corsi sull'Enciclica *Divini Illius Magistri* tenuti nell'Istituto pedagogico S. Giorgio aggregato all'Università di Montreal nel Canadà e nell'Istituto S. Giuseppe di Calasanzio, eretto come scuola superiore di Educazione a Madrid; ma non si può in alcun modo parlare, per ora almeno, di un reale approfondimento teologico dell'enciclica pale sulla educazione. Il lavoro di E. GUERRERO, *Fundamentos de Pedagogía Cristiana* (commentario a la Enciclica *Divini Illius Magistri*), Madrid, Ed. Razon y Fe, S. A., 1945, prevalentemente di indole giuridica e pratica, di fatto non presenta un appro-

fondimento dottrinale dell'Enciclica. Altrettanto si ha da dire del lavoro di PAUL FOULQUIÉ, *L'Église et l'École*, Ed. Spes, Paris, 1947.

Molti, come lo Charmot, ne hanno utilizzato i principî nelle loro opere di divulgazione pedagogica.

Di tali principî è profondamente improntata l'ampia trattazione teoretica del CASOTTI, *Educazione cattolica*, Ed. La Scuola, Brescia.

(33) ABBÉ J. B. BESANÇON, *Les instituteurs et l'Évangélisation*, in « Jeunesse de l'Église », Dixième Cahier, *L'Évangile Captif*, Paris, 1949, p. 49.

plemento nella pedagogia. Senza di questa esse perdono l'efficacia educativa e come tali non hanno valore per il mondo degli uomini, ma solo per un circolo ristretto di eletti del pensiero. Bene al riguardo dice Mons. Spalding, pedagogista cattolico americano: « Il valore di tutto quello che esiste si misura e si determina dal suo valore educativo. La religione è valutata in base alla sua influenza sulla fede e sui costumi, sulla speranza e sulla carità, sull'onestà della vita, per l'educazione cioè che dona » (34). Perciò come ogni filosofia ha cercato di influire sulla scuola, cultura e civilizzazione, così la dottrina religiosa.

La Teologia cattolica un tempo dominò sovrana il campo della cultura e della storia. Scrive il Sommo Pontefice Leone XIII: « *Fuit aliquando tempus cum evangelica philosophia gubernaret civitates: quo tempore christiana sapientiae vis illa et virtus divina in leges, instituta, mores populorum, in omnes reipublicae ordines rationesque penetraverunt* » (35). In essa tutto il sapere trovava la sua unità suprema, anche quello filosofico.

Cacciata dalle università, non solo vi fu la divisione delle discipline, ma la dispersione e la confusione; poichè fu tolto dal laicismo imperante, l'elemento supremo ordinatore di ogni vero, la divina eterna Verità, che dona la Rivelazione.

Ogni sostituzione compiuta nell'edificio della scuola e del sapere coi nomi magnifici della morale e del diritto, della filosofia e della scienza, della cultura, della civilizzazione, della storia e del progresso, della sociologia, della politica, della economia, della tecnica, si è mostrata e si mostra tuttora insufficiente, poichè tali saperi non bastano né a spiegare né a donare la vita allo spirito umano. Sono tutte sostituzioni che vanno contro la realtà o la verità di essa realtà e non certo impunemente per la vita e per l'educazione. Si ha quindi la situazione irreale e perciò falsa della scuola di oggi che il Card. Newmann chiama « antifilosofica » (36). « I distinti rami del conoscere che costituiscono materia d'insegnamento nell'Università hanno interiormente una relazione così intima che nessuna di esse può venire bandita senza pregiudicare la perfezione di tutte... (perciò) bandire la Teologia dalle scuole pubbliche è danneggiare la perfezione e invalidarne (certo dal lato educativo) quanto in essa attualmente si insegna » (37). Lo sconcio poi dell'ostracismo dato alla Teologia è ancora più grave, poichè ogni altro sapere tende a sostituirla a modo proprio, e a porre, almeno tacitamente, molte volte in maniera esplicita, la superstizione al posto della religione (38).

Certo l'ostracismo dalla scuola alla Teologia fu dato dal laicismo settario; è tuttavia doveroso ammettere che tale colpo fu più facilmente inflitto, poichè la Teologia si mostrava disinteressata assai ai problemi della

(34) *Rel. And. Art.*, p. 129, in DE HOVRE, *Le Catholicisme*, p. 82.

(35) LEONE XIII, *Immortale Dei*, 1885. Cfr. M. LOUSSE, *Le moyen âge*, Desclée de Brouwer, 1944, pp. 10-31.

(36) CARD. NEWMANN, *Naturaleza y fin*

de la Educación universitaria, Primera parte de *Idea de una Universidad*, trad. dall'ingl., Espasa, Madrid, 1946, p. 91.

(37) CARD. NEWMANN, *op. cit.*, p. 124. Cfr. *ibidem*, p. 125.

(38) CARD. NEWMANN, *op. cit.*, p. 157.

vita e della educazione e di fatto non influiva più vitalmente sugli altri saperi, per chiarirli nel loro significato o valore umano, per ordinarli, accordarli, integrarli, se fosse stato necessario.

Quello che è avvenuto nella scuola, in grande scala è avvenuto, ai giorni nostri, anche per la dottrina dell'educazione o per la pedagogia. Ora specialmente che questa tende a prendere una sistemazione scientifica definitiva e « purtroppo si deplora una sì grande mancanza di chiari e sani principî anche circa i problemi più fondamentali » (39), è necessario che la Teologia arrivi a permeare di sè intrinsecamente la pedagogia cattolica. Allora questa, come è presentata da molti trattatisti anche cattolici, non si ridurrà ad un sincretismo pedagogico e non apparirà a chi bene l'osserva una specie di naturalismo biologico e psicologico, rivestito di pensiero cristiano, più o meno decentemente. De Hovre nella sua introduzione a *Philosophie pédagogique* parla della necessità di una rinascita della pedagogia cattolica mediante una ribattezzazione (40).

Vi è in realtà una frattura tra la nostra concezione filosofica e teologica dell'uomo, e la dottrina pedagogica; frattura che le correnti cristiane di pedagogia del secolo passato cercarono di togliere; ma ne furono impediti dal laicismo imperante nella politica e nella scuola (41).

Certo la concezione dell'uomo è fondamentale per la pedagogia; le opere di De Hovre, *Philosophie pédagogique* e *Le Catholicisme*, hanno dato rilievo a questo particolare importantissimo. Ma saltare senz'altro dalla concezione dell'uomo, data rispettivamente dalla filosofia e dalla teologia, alla pedagogia generale ed a quella pratico-formativa o metodologica, è fare un salto nel buio.

I presupposti estrinseci teologici e filosofici dell'educazione non bastano; come è necessaria la filosofia dell'educazione, è necessaria la Teologia; le quali ne definiscono la natura e diano sicuro e intrinseco fondamento all'impostazione dei vari problemi, alla funzione propria di ciascuna istituzione e delle varie forme di cultura, ai principî, leggi e norme di metodologia formativa e di didattica.

9. - S. Tommaso e la dottrina teologica dell'educazione.

Si potrà chiedere se tale studio filosofico-teologico dell'educazione risponde alle esigenze intrinseche al tomismo. Si ha di rispondere affermativamente.

S. Tommaso in vero nella *Somma Teologica* sistemò tutta la dottrina componendo l'ordine dogmatico e quello morale, in maniera da presentare quest'ultimo come valore finale di quello, almeno praticamente. Non solo così diede aspetto unitario alla trattazione ma anche chiaramente persegù

(39) Pio XI, Enciclica *Divini Illius Magistri*.

(40) *Essai de Philosophie pédagogique*, Intr. p. 32.

(41) Cfr. G. ALLIEVO, *Della Pedagogia in Italia dal 1846 al 1866*, Trevisini, Milano, 1867; dello stesso autore, *La pedagogia italiana*, Torino, Tip. Sub., 1901.

l'infento pedagogico. A riconoscerlo è lo stesso P. Stoltz, il quale a comprova cita i prologhi delle questioni 90 e 109 della I^a II^{ae} e l'articolo 2^o della questione 110 (42). Dio infatti viene considerato come principio estrinseco che muove l'uomo al bene; lo istruisce mediante la legge e lo aiuta mediante la grazia (43). Egli inoltre è il principio degli atti umani e mediante la grazia aiuta ad agire rettamente (44).

Fornendo poi l'uomo di abiti soprannaturali lo rende atto e pronto a conseguire il suo fine, il bene eterno (45).

S. Tommaso non svolge, è vero, nel piano teologico la dottrina dell'educazione; ne segnala solo il problema e indica la soluzione. Del resto non poteva essere altrimenti. Vivo sentiva l'amore all'apostolato educativo della scuola, sì da preferirlo alla pura contemplazione (46); si muoveva poi in un ambiente di contemporanei non affatto indifferenti ai problemi dell'educazione (47). Ma unanime e identica era la pratica educativa, profondamente radicata nella dottrina pedagogica ereditata dai Padri, su cui poggiava la metodologia; altri problemi inoltre si agitavano che richiedevano urgente, chiara e sicura soluzione.

Egli perciò segnala unicamente il ponte tra il dogma, già accolto nella sistemazione teologica, e la morale; il quale una volta gettato avrebbe sicuramente dato la dottrina dogmatica dell'educazione. Ha quindi ragione il Woronieck di dire che « si ha da costruire la vera pedagogia come parte integrante dell'intero sistema filosofico-teologico di S. Tommaso » (48).

Ora che tanto viene agitato il problema educativo e si corre il rischio di dargli una soluzione naturalistica o al più ibrida e confusa, i tempi sono maturi per affrontare la questione e rimettere in luce l'eredità dei Padri che da molti forse è stata dimenticata, ma che solennemente, nella sua concretezza, è stata ricordata da Pio XI nell'Enciclica *Divini Illius Magistri* (49).

(42) STOLTZ, *op. cit.*, p. 3.

(43) S. *Theol.*, I^a II^{ae}, q. 90 prol.

(44) S. *Theol.*, I^a II^{ae}, q. 109, prol.

(45) S. *Theol.*, I^a II^{ae}, q. 110, a. 2 in c.

(46) S. *Theol.*, I^a II^{ae}, q. 188, a. 6 in c.

(47) Del tempo di S. Tommaso non mancano opere interessanti di pedagogia, le quali continuano la tradizione pedagogica dei Padri della Chiesa. Cfr. VINCENZO DI BEAUVIAS (sec. xm), *De eruditione filiorum nobilium*, a cura di A. Steiner, Cambridge, Massachusetts, 1938. Dello stesso periodo di tempo è la *Summa pedagogica* di GILBERTO DI TOURNAI, *Erudimentum doctrinae*, di cui presso il nostro Ateneo Salesiano è stata edita la terza parte *De modo addiscendi* a cura di E. Bonifacio.

(48) H. WORONIECK, o. p., *Xenia Thiomistica*, I, 451 e segg. Quanto dice il Woronieck vale per la dottrina pedagogica a carattere fondamentale e generale. Altrettanto non si può dire in maniera assoluta per la metodologia, che deve tenere conto dei dati contingenti, riguardanti il soggetto educando e l'ambiente.

(49) L'Enciclica di Pio XI sull'educazione dona, nelle sue ragioni essenziali o supremi principî, nelle sue conclusioni e pratiche applicazioni, la dottrina pedagogica tradizionale della Chiesa. Perciò come attinge abbondantemente alla S. Scrittura, non si scosta punto dal comune insegnamento dei Padri.

II — POSSIBILITÀ'

10. - *La possibilità della Teologia dell'Educazione.*

Da quanto finora si è detto risulta chiaro che sia la Teologia come la pedagogia esigono lo studio teologico dell'educazione. La Teologia dell'Educazione appare perciò come una reale esigenza.

È ora doveroso ulteriormente domandarsi se la trattazione teologica sull'educazione trova la sua giustificazione piena in sede scientifica. Infatti oltre che di una giustificazione scientifica si può parlare di una semplice giustificazione pratica. Questa si concede facilmente, ma non basta allo scopo; non risponde né alle esigenze del sapere, sia teologico che pedagogico, né alle richieste degli studiosi. Si pone perciò la questione se sia scientificamente possibile la Teologia dell'Educazione. È quanto ci proponiamo di dimostrare storicamente e teoreticamente in questo paragrafo.

La storia della pedagogia nel suo significato profondo è a favore della soluzione religiosa dell'educazione. Quand'anche si tentasse di ridurre la pedagogia a pura metodologia e tecnica dell'educazione, come avviene presso il positivismo, essa appare sempre improntata ad una ideologia, la quale vuole essere l'espressione di una concezione totale di vita e vuole definire quale sia il valore assoluto di essa.

Alla base di ogni formula che voglia esprimere il concetto di educazione, dandogli un contenuto ben determinato e concreto, non rimanendo nel vago e nella astrattezza, vi è una particolare concezione della vita umana, come ha bene messo in rilievo il De Hovre (50). In qualsiasi scuola inoltre l'educazione viene messa in relazione necessaria col valore supremo, assoluto della vita. Essa viene espressa quindi non solo in termini filosofici, ma propriamente religiosi. Giustamente perciò ha detto il Maritain che ogni pedagogia adora il proprio Dio (51).

Tutta la scuola laica, nella varietà delle sue dottrine, accusa la necessità di risolvere il problema fondamentale della pedagogia sul piano religioso o pseudo-religioso; riduce l'educazione ad un falso culto dell'uomo-natura nel positivismo, dell'uomo-idea nell'idealismo, dell'uomo-società nel sociologismo, dell'uomo-materia nel materialismo, dell'uomo-stato nello statalismo. I più accaniti negatori di Dio e del suo culto sono anche i più accaniti banditori di una nuova forma, a propria misura religiosa, sia della vita come dell'educazione (52). La vita umana pertanto e l'educazione non possono essere definite se non dalla filosofia, che rispettando la totalità del reale riconosce Dio; dalla filosofia aperta alla religione e nell'attuale eco-

(50) Cfr. *Essai de philosophie pédagogique* e *Le Catholicisme*.

(51) Cfr. DE HOVRE, *Essai...*, préface par J. Maritain, p. IX.

(52) Cfr. S. DE DOMINICIS, *Scienza com-*

parata dell'educazione, Torino, pp. 30-33, 69-71, 90; J. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, « Studium », Roma, 1947, pp. 37 e ss.

nomia divina soprannaturale, dalla filosofia e insieme dalla religione cristiana, ossia dalla Teologia.

E quanto gli antichi filosofi adombrarono, particolarmente Platone. Egli, pure ponendo razionalmente l'essenziale dell'educazione nell'acquisto della vera virtù, diede a questa unità nel contenuto oggettivo supremo del Bene divino e conseguentemente la pose in definitiva nella somiglianza con Dio (53). Ciò che forse poteva soddisfare la ragione filosofica, non bastava in realtà alla vita (54). La filosofia tocca al Mistero di Dio, ma non è minimamente in grado di risolverlo; perciò neppure risolve adeguatamente il problema fondamentale della vita umana, quello dell'educazione e della salvezza (55). Solo il Cristianesimo ne rivela il grande mistero.

Solo nel Cristianesimo ha perfetta soluzione il problema dell'educazione, solo con esso e per esso quello della pedagogia.

La religione cristiana pertanto nel messaggio del suo Fondatore divino si presenta come dottrina e pratica universale e necessaria di vita e di educazione (56). Il Vangelo, proprio come messaggio di vita e di educazione, fu da Gesù affidato agli Apostoli; i quali, assistiti dallo Spirito Santo, lo bandirono e lo insegnarono agli uomini; assieme agli Evangelisti lo tramandarono nei Libri Sacri ispirati, e per via orale mediante i Discepoli.

La dottrina inoltre dell'educazione, nel messaggio di Gesù, è stata data assieme alla pratica. Presentata perciò dagli Apostoli e dagli Evangelisti nella sua asistematicità praxologica, ha avuto in seguito per opera dei Padri della Chiesa la sua sistemazione teorica. Questa, già ben delineata alla fine del II secolo, nella prima speculazione teologica, per opera di Clemente di Alessandria (57), raggiunge nel IV secolo sostanzialmente la sua maturità in S. Agostino (58).

(53) Cfr. *Teeteto*, XXI, *Leggi*, IV. Vedi anche quanto in proposito scrive CLEMENTE DI ALESSANDRIA in *Protrept.*, XI, m. 229 A; Str., II, XIX, 1044 B; II, XXII, 1080 C, 1081 A, B.

(54) Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, Str., VI, XVII, 380 C; S. AGOSTINO, *De vera Rel.*, I, II, m. XXXIV, 123; V, 126.

(55) Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Protrept.*, VI, 172 C, 173 A.

(56) Cfr. Mt., XXVIII, 18-20. Tale realtà, la quale costituisce il contenuto della missione evangelica, affidata agli Apostoli da Nostro Signore Gesù Cristo, si può scorgere anche raffigurata nel delicato quadro, riportato da S. Luca, in cui Gesù benignamente, ma con insistenza, richiama Marta al dovere essenziale di accogliere nel proprio cuore, imitando la sorella Maria la quale se ne sta seduta ai piedi del Maestro in atteggiamento attento di discepolo, l'insegnamento divino di vita imperitura, per superare la dispersione del proprio spirito. Cfr. Lc., X, 38-42. Cfr. S. BONAVENTURA,

De quinque festivitatibus, 1, 6; *Decem opuscula ad Theologiam mysticam spectantia*, Quaracchi...; S. TOMMASO, in *Lc. Ev.*, X, 10.

(57) Clemente di Alessandria ha colto il problema dell'educazione già sufficientemente delineato nella filosofia greca; ne ha intravisto in essa la soluzione dottrinale, particolarmente in Platone. Nel Cristianesimo ne ha trovato la soluzione pratica, piena e perfetta e non solo adombra come nella filosofia. A darne la vera e perfetta soluzione teoretica fu certo preparato dalla filosofia greca; ma fu definitivamente guidato da S. Paolo e S. Giovanni. Alla fine del II secolo e inizio del III, egli è il primo a darci la sistemazione dottrinale cristiana dell'educazione in una trilogia pedagogica: il *Protreptico*, il *Pedagogo*, il *Maestro*. L'opera annunciata nel *Pedagogo*, I, I, 249, è rimasta incompiuta; la terza parte, cioè il *Maestro*, Διδάσκαλος, non fu scritta. Gli *Stromati*, altra opera di Clemente, per l'affinità di contenuto, anche se non letteraria,

L'educazione perciò è una realtà perseguita praticamente e dottrinalmente nella S. Scrittura. Su di essa i Padri, come conseguenza naturale della catechesi ed esigenza dei problemi vivi del loro tempo, alla luce della Rivelazione, hanno teorizzato ampiamente. Vi è quindi la realtà della Teologia dell'Educazione, la quale trova conferma ed approvazione nell'Encyclica di Pio XI, *Divini Illius Magistri*.

Vi è la realtà; vi è perciò la possibilità: *ab esse ad posse valet illatio*. Si ha non solo la sua giustificazione pratica, ma anche quella scientifica. L'educazione infatti teologicamente, alla luce cioè della Rivelazione, viene perseguita come una realtà specifica, distinta da tutte le altre. La dimostrazione storica dell'affermazione mi porterebbe troppo più in là di quanto mi è concesso in questo articolo di carattere volutamente solo introduttivo.

Ritengo tuttavia opportuno rilevare teoreticamente che si tratta di una realtà specifica che ha da essere oggetto distinto (« *formule quod* ») della Teologia, o soggetto particolare, ben s'intende, del globale sapere teologico.

Sopra si è parlato dell'attiva tendenza a Dio, la quale lo Stoltz, in sede teologica, affida tutta alla scienza morale. È una confusione delle realtà, la quale porta alla confusione dei saperi e a ridurre la pedagogia al puro ordine morale. La tendenza a Dio si attua certo nella forma etica; studiata questa forma alla luce della Rivelazione dà la Teologia morale. Ma detta tendenza non si risolve unicamente in uno dei due poli, nella forma data dai principî oggettivamente impegnativi di *eticità*; ma significa anche e primariamente un *attuarsi* e un evolversi di una forma entitativa essenziale all'uomo, di un *perfezionamento soggettivo* della persona umana, e quindi appartenente a un ordine reale, oltreché morale, anche ontologico e psicologico. Questo aspetto, in questa sua specificità, studiato alla luce della Rivelazione costituisce la Teologia dell'Educazione. Si ha così, di questa, la possibilità teoretica e la sua dimostrazione, o giustificazione scientifica (59).

possono supplire alla mancanza ed aiutarci a costruire al completo il pensiero pedagogico del grande Alessandrino. Per la valutazione letteraria dell'opera di Clemente di Alessandria, cfr. GIUSEPPE LAZZATI, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano, Vita e Pensiero, 1939.

(58) Il pensiero pedagogico di S. Agostino continua ed approfondisce quello di Clemente di Alessandria; viene presentato in gran parte degli opuscoli, in molti sermoni e lettere, in alcune opere maggiori.

(59) Per la distinzione dei due saperi, Teologia morale e Teologia dell'Educazione, si mette in rilievo una duplice forma del dover essere, quella *etica* e quella *essenziale*, entrambe implicite nella tendenza attiva dell'uomo a Dio.

Quella entitativa o essenziale di perfezione della persona umana viene così chiamata, non perché riguardi il costitutivo essenziale della natura ma perché essa rien-

tra come un elemento costitutivo necessario alla perfetta struttura personale dell'uomo, posto nella concretezza del reale, come elevato all'ordine soprannaturale. La pura eticità ha compimento nell'ordine dell'agire umano solo per conformità alla norma dell'onestà della vita, o della razionalità.

La forma essenziale di perfezione, invece, ha compimento nell'ordine ontologico. Viene facilmente confusa con quella etica; ma a torto e a danno grave nel campo del sapere.

È invece da porre una netta distinzione tra la forma dell'*eticità* e quella della perfezione essenziale della persona umana. Cfr. R. RESTA, *Filosofia dell'educazione*, Cedam, Padova, 1943, pp. 351-353, 385.

La matura capacità infatti di agire moralmente bene suppone l'abito di una perfezione in atto della persona.

III. — NATURA

11. - *La Teologia dell'Educazione come dottrina dogmatica che ne studia la natura.*

La Teologia dell'Educazione si presenta come una nuova disciplina che studia principalmente la natura dell'educazione dal punto di vista cristiano, o soprannaturale. Essa, perciò, ha carattere fondamentalmente e specificamente dogmatico, dinamico, sintetico.

È una disciplina teologica nuova. La novità è tuttavia relativa solo alla sistemazione teologica della scuola (60). Si è detto già che i Padri hanno teorizzato ampiamente sull'educazione, vista alla luce della Rivelazione e quindi sul piano teologico.

La dottrina rivelata che ne definisce la natura è quanto interessa la *Teologia dell'Educazione* e ne costituisce l'oggetto di studio. È da notare bene che tale natura è assai complessa; tale complessità rientra tutta nella dottrina teologica che la studia, poichè è quella necessariamente inerente alla stessa realtà educativa.

Alla complessità dell'educazione dà rilievo Clemente di Alessandria nel capo VII del I libro del *Pedagogo*. Dichiara che il vocabolo pedagogia, παιδαγωγία, vocabolo che si estende a tutta la realtà educativa, comprende molti significati, poichè si riferisce a chi impara e viene educato o alunno, e a chi insegna ed educa o maestro, all'educazione acquistata o raggiunta, all'insegnamento dato da assimilare (61).

Di tale complessità S. Tommaso non parla; ma bene la fa intendere. Ci dice, a riguardo della perfezione in generale, che ogni essere è buono in quanto è perfetto. Triplice è poi dichiarata la perfezione di ogni essere:

E' compito della filosofia rilevare tale distinzione. Cfr. R. RESTA, *ibidem*.

È tuttavia da notare che teologicamente essa appare evidente. Dice infatti S. Paolo che « siamo opera di Dio, *creati in Cristo Gesù* per (compiere) le opere buone, le quali Dio (stesso) ha approntato perché in esse camminiamo » (*Ef.*, II, 10).

L'Apostolo non parla dell'ordine di natura, ma di quello della grazia (*Ef.*, II, 8, 9). Perciò nella forma soprannaturale, quella che si ha in Cristo Gesù, si attua la perfezione della persona umana. In essa ha perfetto compimento anche quella dell'eticità o dell'onestà della vita.

La tendenza attiva a Dio, posta sempre necessariamente nell'ordine finale o teologico ed in quello della doverosità o deontologico, ha un duplice significato specificamente distinto, uno *etico* e l'altro *pedagogico*.

Esso dona campo a due saperi nettamente distinti, i quali perciò trovano entrambi la loro piena giustificazione scientifica e la loro autonomia.

(60) È uscito qualche lavoro come quello di P. GIULIANO PICCIOLI, O.F.M., *Manuale di Teologia Pedagogica*, Ist. Pedag. di Arti Grafiche, Rovigo, 1948. Ma l'autore non si pone tale questione e vuole solo « raccogliere e coordinare i divini ammaestramenti, affine di mettere in luce i sommi capi che più interessino l'educazione cristiana, e offrire così delle direttive salde e norme sicure ai singoli educatori per reggerli e guiderli nella loro alta e delicata missione ». Il lavoro di P. Piccioli ha unicamente carattere pratico e non si propone di risolvere nessun particolare problema pedagogico.

(61) Cfr. *Paed.*, I, VII, m. VIII, 313.

quella che possiede per il fatto che è costituito nel proprio essere; quella che gli viene per il sopraggiungere delle qualità accidentali necessarie alla perfezione nell'operare; finalmente quella che si ottiene per il raggiungimento del fine (62).

Applicando all'uomo, si può dire che egli è perfetto nel suo essere. Ogni essere infatti, come si esprime il Dottore Angelico, in quanto tale, poichè è attuato, in certo quale modo è perfetto (63). Ma lo deve diventare nel suo operare mediante l'educazione, per arrivare ad essere in grado di raggiungere il suo fine, il quale lo pone nella perfezione definitiva.

Il bene pertanto ha ragione di fine e perciò sotto l'aspetto causale si estende a quanto esiste e a quanto non esiste; non a quanto non esiste affatto, ma a quanto è solo in potenza rispetto ad una data forma (64). Così è del soggetto educando che è solo in potenza rispetto alla forma dell'educazione e ne costituisce la causa materiale.

Il bene inoltre o la perfezione in generale si può considerare, secondo S. Tommaso, *in causando* ed *in causato*, *in fieri* cioè ed *in facto esse*; considerazione finale la prima, formale la seconda (65).

La prima considerazione propriamente è dell'azione in quanto tale, la quale sempre è posta nell'ordine teleologico; è anche perciò considerazione dell'educazione, la quale è nel genere dell'azione.

Concludendo, si ha il bene perfettivo considerato come fine che muove la causa efficiente, l'efficienza che muove verso la forma, la forma che sopraggiunge (66), nella causa materiale o soggetto in potenza, di cui prima si è parlato.

È questa la dinamicità dell'azione in generale ed anche dell'azione educativa, espressa nei suoi elementi costitutivi, che sono poi le quattro cause, le quali danno la ragione dell'azione come tale o della sua essenza. Lo studio del dinamismo causale dell'educazione o delle quattro cause, irriducibili, che la attuano, con particolare riguardo alla forma che le dona la sua specificità, costituisce l'oggetto del sapere sia filosofico che teologico dell'educazione.

La Teologia dell'Educazione studierà perciò l'azione educativa nella sua essenza o ragione di essere, al lume della Rivelazione; sarà uno studio della natura dell'educazione a carattere dogmatico.

Dovrà studiare l'azione educativa nella sua dinamicità, propria dell'azione come tale; avrà perciò carattere dinamico, non statico. Il dogma attualmente è sistemato, in gran parte, staticamente o in modo soltanto remotamente pratico; la considerazione più immediatamente dinamica e pratica estenderà ed integrerà il suo campo vitale.

La complessità organica dell'educazione, data dai principî causali che la costituiscono, porterà il dogma dalla semplice considerazione analitica o

(62) S. *Theol.*, I, q. 6, a. 3 in c.

(65) S. *Theol.*, I, q. 5, a. 4 in c.

(63) S. *Theol.*, I, q. 5, a. 3 in c.

(66) S. *Theol.*, ibidem.

(64) S. *Theol.*, I, q. 5, a. 2 ad 3^{um}.

solo astrattamente sintetica a quella dinamicamente e praticamente sintetica. L'azione infatti si presenta come sintesi di principî causali e la disciplina che la studia nella sua natura od essenza di azione concreta non potrà non avere carattere sintetico. Certo alla sintesi della costruzione di sistemazione precede l'analisi, e lo studio completo dovrà essere analitico-sintetico. Tuttavia ogni momento della costruzione stessa, anche se in apparenza avrà carattere analitico rispetto al tutto, implicherà la sintesi totale, non solo perchè di questa fa parte, ma perchè a questa è essenzialmente ordinata e questa necessariamente esige. La totalità delle parti di tale dottrina non apparirà somma di proposizioni che si va svolgendo analiticamente, in forma nozionale; apparirà come totalità di parti di un unico sapere; esse, pure svolgendo analiticamente, si andranno accentrandando nella sintesi che dottrinalmente definisce un'unica particolare e specifica realtà, quella dell'*azione educativa* nella sua più ricca comprensività.

L'aspetto dinamico e sintetico dell'educazione, se dà ragione della sua complessità, spiega anche la difficoltà di studiarne la natura; difficoltà aumentata grandemente dall'indole dogmatica dello studio teologico.

12. - *Il delicato compito della Teologia dell'Educazione: dare di questa la dottrina dogmatica. La ricerca positiva è la via da seguire.*

Particolarmente delicato è lo studio teologico della natura dell'educazione. Non comprende infatti tutto il dogma nell'attuale sistemazione e tuttavia comprende tutta la verità religiosa rivelata; ma la studia unicamente nella sua specificità o formalità educativa. Pio XI ha potuto dichiarare che « il complesso dei tesori educativi d'infinito valore... è talmente proprio della Chiesa, da costituire la sua stessa sostanza » (67). Si può a ragione parlare di sintesi teologica della verità rivelata, se per sintesi non s'intende semplicemente la visione panoramica, quasi encyclopedica, o anche la somma ordinata secondo un principio estrinseco, secondo la subordinazione di una parte con l'altra, come mezzo a fine. Ma s'intende una nuova disciplina teologica totale, che ha per oggetto « formale quod » una realtà specificamente distinta da tutte le altre, cioè l'educazione; la quale, in quanto *azione*, come sopra si è detto, è sintesi di principî causali, e nient'altro che sintesi può essere la *dottrina* che la studia. Malagevole perciò sarebbe il riflesso o semplice passaggio dalla sistemazione attuale del dogma alla Teologia dell'Educazione per via deduttiva, tanto più che quella non mostra, a mio modo di vedere, alcuna preoccupazione pedagogica ed è quasi tutta impostata storicamente oppure astrattamente, mentre questa si articola totalmente in linea dinamica e prossimamente pratica.

Perchè il passaggio potesse dare buon frutto, si richiederebbe oltre che un approfondimento del *dogma*, fatto con *preoccupazione pedagogica*, anche una buona conoscenza della vastissima *problematica educativa*, e particolar-

(67) Pio XI, *Divini Illius Magistri*.

mente una sicurezza provata in *filosofia dell'educazione*; questo, specialmente l'ultimo, manca, per la povertà di studi al riguardo, del tutto soddisfacenti (68).

Sarà necessario quindi seguire la via induttiva, quella della ricerca diretta e positiva nella S. Scrittura, nei Padri e nel divino Magistero della Chiesa. Il cammino sarà più lungo, ma è certamente il metodo più proprio della Teologia, ed è data la situazione anche il più sicuro. E poi non si commetterà l'errore di credere che niente in passato sia stato fatto, o di mettere da parte il lavoro positivo assai prezioso dei Padri, in una questione tanto delicata e vitale, quale è quella dell'educazione e della sua dottrina.

13. - *Il pericolo più grave da evitare nella trattazione della Teologia dell'Educazione: la separazione della natura e della soprannatura.*

Specialmente si ha da stare ben in guardia contro il pericolo di separare natura e soprannatura in educazione. I due principi infatti si muovono in sinergia, quello umano e quello divino, e sono come dei comprincipi (69). La natura è potenzialità da attuare, materialità da informare; la soprannatura fa da principio attuale e formale. Rodolfo Peil ci ha già richiamati su tale punto capitalissimo da tenere presente, poiché la natura, nell'ordine presente di elevazione, solo nella soprannatura trova la sua ultima e completa perfezione.

È quanto solennemente e recisamente dichiara Pio XI nella sua Encyclica sull'Educazione, quando presenta come *uomo educato*, come uomo di carattere (formato realmente), solo l'*uomo soprannaturale*, il quale vive veramente la vita soprannaturale, il *perfetto cristiano*, come Egli si esprime (70).

« Soprattutto, dice ancora il Sommo Pontefice, devesi illuminare l'intelletto e formare la volontà con le verità soprannaturali e i mezzi della grazia, senza di cui non si può né dominare le perverse inclinazioni, né raggiungere la debita perfezione educativa della Chiesa » (71). Il Sommo Pontefice fa inoltre sue le parole di Leone XIII sulle due podestà, quella civile e quella ecclesiastica, applicandole all'educazione (72). Fra di loro « deve... regnare un'ordinata armonia, la quale coordinazione non a torto viene paragonata a quella per cui l'anima e il corpo dell'uomo si associano » (73).

Esplicitamente dunque e implicitamente, direttamente e indirettamente, ma sempre in maniera evidente, da Pio XI la natura è presentata come elemento materiale, la soprannatura come elemento formale dell'educazione.

Molti maestri di nuove teorie pedagogiche « quasi insistendo di sover-

(68) Raccomandabile allo studioso è il lavoro di R. RESTA, *Filosofia dell'Educazione*.

(69) Tale sinergia dei due principi, naturale e soprannaturale, è da intendersi come di forze cooperanti entrambe all'effetto totale, ciascuna nel suo ordine. Cfr. S. THOM., *C. Gentes*, III, 70; cfr. CHARMOT, *L'Ani-*

ma dell'Educazione, P. II, l'intero cap. 2: *La sinergia della vita soprannaturale*.

(70) PIO XI, *Divini Illius Magistri*.

(71) *Ibidem*.

(72) *Ibidem*.

(73) LEONE XIII, *Immortale Dei*.

chio nel senso etimologico della parola (*educare*), pretendono estrarla dalla medesima natura umana, ed attuarla con le sole loro forze. Onde in ciò errano facilmente... » (74). « Falso è perciò, aggiunge Pio XI, ogni naturalismo pedagogico, che in qualsiasi modo esclude, o menoma, la formazione soprannaturale cristiana nell'istituzione della gioventù; ed è erroneo ogni metodo di educazione che si fonda in tutto o in parte, sulla negazione o dimenticanza del peccato di origine e della grazia e quindi nelle sole forze dell'umana natura » (75).

Il Sommo Pontefice condanna non solo chi esclude, ma anche chi solo « menoma » nell'educazione la « formazione soprannaturale cristiana ». Menoma la formazione soprannaturale anche chi non le dona in educazione il suo vero significato o valore, in teoria o in pratica.

In tale errore sono incorsi e incorrono molti ai giorni nostri col supervalutare in varia maniera o col dare valore di educazione formale alla natura ed a quanto le è proprio, indipendentemente dalla soprannatura.

Non è fuori luogo segnalare che vi incorrono anche quegli autori cattolici, inconsapevolmente certo, i quali mettono su piani separati, sovrapposti o paralleli, la natura e la soprannatura in educazione.

In tale separazione alcuni sono giunti al punto da credersi autorizzati a dover riservare il vocabolo « educazione » per denominare esclusivamente la formazione naturale.

Il Krieg infatti nella sua *Scienza Pastorale* parla di educazione e di cura di anime; quella posta sul piano naturale, questa sul piano soprannaturale. « L'educazione, egli dice, affine alla cura d'anime, mira per l'appunto solo alla formazione naturale del corpo e dello spirito, sotto l'aspetto terreno; la cura di anime si studia di dare la sua figura soprannaturale alla parte superiore dell'uomo » (76). Egli ritiene che l'educazione propriamente detta sia di ordine puramente naturale. « L'educazione propriamente detta ha da compiere anch'essa offici spirituali con mezzi spirituali; però ad essa spetta di preferenza e primariamente la cura della vita naturale dello spirito, cioè lo sviluppo delle energie spirituali naturali: laddove la cura d'anime in senso rigoroso ha per iscopo di innestare, coltivare o, in quanto è possibile, perfezionare la vita soprannaturale delle anime, detta salute delle anime (σωτηρία) » (77).

La distinzione è indebita come terminologia ed è errata, come concetto, anche se ricorre in molti manuali (78).

In realtà non si ha educazione, vera e propria, compiuta, semplicemente naturale, poiché l'uomo senza la grazia è incapace di raggiungere la perfe-

(74) Pio XI, *Divini Illius Magistri*.

(75) *Ibidem*.

(76) CORNELIO KRIEG, *Scienza Pastorale*, trad. dal tedesco di A. Boni; Ed. Marietti, Torino-Roma, 1929, p. 7. Il Krieg pubblicava molto prima che uscisse l'Enciclica *Divini Illius Magistri*.

(77) CORNELIO KRIEG, *op. cit.*, p. 5.

(78) Il Krieg stesso mostra la fallacia e l'incoerenza della sua distinzione richiedendo che nella cura d'anime « la direzione sia pedagogica; poiché ha carattere di pedagogia come si desume già dall'essenza della disciplina ». Cfr. C. KRIEG, *op. cit.*, p. 110.

zione della sua natura (79). Quella che vuole esclusivamente essere tale (naturale) non è educazione, ma falsa o monca educazione (80).

Certo si ha da riconoscere con S. Tommaso la duplice perfezione dell'uomo, quella della natura semplicemente e quella della grazia; ma assolutamente parlando e in concreto la prima è materiale ed imperfetta rispetto alla seconda (81). Perciò solo nella perfezione della grazia ha compimento l'educazione dell'uomo. Bisogna infatti portarlo *usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status* (82). Il Santo

(79) JACQUES LECLERCQ, *Essais de Morale Catholique*, Casterman, p. 26. Cfr. anche ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, in « Scritti pedagogici », a cura del Casotti, La Scuola, Brescia, 1940, p. 247, con la nota prima del prof. Casotti; LUIGI STURZO, *op. cit.*, p. 32.

(80) Per i non cristiani l'educazione impartita secondo i dettami della legge naturale, conforme a ragione ed aperta alla vera religione, non rimane senza l'aiuto divino soprannaturale; non è perciò da considerarsi di fatto come posta sul piano puramente naturale. Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Str.*, I, XX, m. 817 A. Dato che l'espressione ricorre in molti manuali, non sembrerà oziosa e fuori luogo la domanda se si possa parlare di educazione naturale *simpliciter*. Poiché è complessa la realtà dell'educazione, per il suo fine od oggetto, per il suo soggetto, per l'agente o causa efficiente, rispondo per parti:

a) In relazione al *fine* o all'*oggetto* non si può parlare di educazione naturale in senso formale; se ne può parlare in senso materiale. Perciò qualsiasi arricchimento puramente naturale, di ordine fisico, intellettuale o morale, artistico, tecnico, non ha significato formale di educazione, ma solo materiale. Tale significato inoltre mantiene solo se viene ordinato al fine o all'*oggetto* formale, esplicitamente o implicitamente. La natura è sempre come materia informe da informare rispetto alla soprannatura (cfr. S. THOM., in *Rom.*, VIII, lect. IV). Dice Clemente Alessandrino che la vita soprannaturale, proveniente dalla fede, è la perfezione dell'uomo in quanto uomo, cioè in quanto tale (cfr. *Str.*, VII, X, m. 477 C). Il che non va inteso, evidentemente, in senso pelagiano, ossia di *esigenza naturale* ed assoluta, ma in senso cattolico ossia di una perfezione in ordine a una *potenzialità obbedientiale* della natura rispetto alla soprannatura, alla quale liberamente il Creatore ha decretato di elevarla.

b) In relazione al *soggetto* dell'educazione non si può parlare di educazione na-

turale attuale, ma solo di educazione potenziale, attivamente collaborante. La natura rispetto all'educazione è pura potenzialità attiva ed ogni arricchimento naturale, delle sue forze, poteri e facoltà, delle sue inclinazioni, è solo perfezionamento di tale potenzialità, sempre da attuare ulteriormente dall'elemento soprannaturale. Conserva inoltre il suo significato autenticamente educativo, solo se all'elemento soprannaturale — supremo e definitivo — viene ordinato esplicitamente o implicitamente.

c) In relazione all'*agente* dell'educazione o alla causalità efficiente, non si può parlare di opera o attività educativa naturale, principale, ma solo strumentale e ministeriale.

d) In conclusione, la *natura* con il suo arricchimento ha significato educativo solo materiale, potenziale, strumentale o ministeriale. La *soprannatura* ha significato educativo formale, attuale, principale. Non si può parlare di educazione naturale come contraddistinta da quella soprannaturale. Unica infatti è l'educazione risultante da due comprincipi, natura e soprannatura. Se l'educazione ha da prendere una denominazione propria, può prenderla solo dall'elemento formale, attuale, principale. Si potrà perciò formulare la proposizione: l'educazione autentica non è naturale, ma soprannaturale. L'educazione esclusivamente naturale, ovvero naturalistica, è un'educazione mancata.

(81) Cfr. S. *Theol.*, III Suppl. q. 59, a. 2 in c: « *Est autem in prole duplex perfectio consideranda, scilicet naturae, non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animum, per ea quae sunt de lege naturae, et perfectio gratiae. Et prima quidem perfectio est materialis et imperfecta respectu secundae* » (cfr. In *IV Sent.*, D. 39, q. 1, a. 2 in *Sol.*). Cfr. S. *Theol.* II^a II^e, q. 2, a. 3, 9.

(82) Cfr. S. *Theol.*, III Suppl. q. 41, a. 1 in c; In *IV sent.*, D. 26, q. 1, a. 1 in *Sol.*

Dottore parla della virtù *simpliciter*, la quale unicamente viene attuata nella forma soprannaturale di vita o nella carità (83).

Vi è chi crede di evitare l'inconveniente di menomare la formazione soprannaturale, parlando di integralità dell'educazione, senza poi rendersi perfetto conto di quanto importi l'integralità vera e propria, cioè quella orga-

(83) Cfr. S. *Theol.*, II^a II^{ae}, q. 23, a. 7 in c: « *Virtus vera simpliciter est illa quae ordinatur ad principale bonum hominis... Et sic "nulla vera virtus" potest esse "sine charitate"* ». Cfr. *Ibidem*, a. 8 in c.

Vedi anche quanto S. Tommaso dice della virtù *secundum quid* in I^a II^{ae}, q. 63, a. 4 in c.

Non si vuole certo misconoscere il valore umano della virtù naturale; ma solo si dice che essa come ogni altro arricchimento della natura non basta ad educare l'uomo, come pure, *da sola*, a nulla serve per il suo fine ultimo. La virtù naturale, una qualche virtù ottenuta per sole forze di natura, non la virtù nella sua integralità, è possibile all'uomo. Essa potrà essere frutto di particolare inclinazione naturale, di amore naturale, di timore della legge, di senso di solidarietà umana, ecc. Vi potrà essere l'uomo costante nelle difficoltà o paziente nelle prove o forte nei pericoli; l'uomo amante dei parenti, della patria. Potrà avere anche più virtù puramente naturali insieme, ma non avrà mai per le sole forze naturali l'integralità della virtù, la quale è richiesta perché vi sia l'educazione vera.

Le virtù naturali sono da ordinare nella totalità del bene onesto o di ragione, perchè si viva bene moralmente e si abbia a meritare il titolo di uomo veramente buono, giusto, educato. La vera onestà e bontà, la vera giustizia interiore ed educazione hanno significato totale e non parziale. Questo si ha solo se la virtù particolare viene ordinata al tutto, se un bene particolare viene ordinato al sommo Bene, a Dio.

A questo non bastano le sole forze della natura. La virtù naturale ha il suo perfezionamento necessario in quella soprannaturale, la quale unicamente dona la vera religione. La virtù naturale è arricchimento naturale o potenziamento della natura, che come il sapere naturale, ha significato educativo, solo se viene ordinato esplicitamente o implicitamente alla soprannatura; ogni bene creato, compresa la virtù naturale, perde la sua verità, alienato dal suo creatore, e solo la virtù soprannaturale a Lui lo unisce. La costanza nelle difficoltà, la pazienza nelle prove, la fortezza nell'affrontare i pericoli, l'amore dei parenti e quello

della patria, per virtù naturale soltanto, possono essere validi strumenti di male; ordinati alla più evidente ingiustizia. L'amore dei genitori non subordinato a quello di Dio è un disordine; lo stesso zelo religioso non conforme alla fede è un disordine. « Chi ama il padre e la madre più di Me, ha detto il Signore, non è degno di Me; chi ama il figlio o la figlia più di Me, non è degno di Me » (*Mt.*, X, 37). Dello zelo religioso dei suoi connazionali, S. Paolo ha dovuto dire: « Attesto pubblicamente che essi hanno lo zelo religioso, ma non è conforme alla conoscenza soprannaturale (della fede). Ignorano infatti volutamente la giustizia di Dio e cercano di porre la propria. Non si assoggettano a quella di Lui. Il fine infatti della legge è Cristo, a giustificazione di ogni credente » (*Rom.*, X, 1-4).

La virtù naturale che respinge il soprannaturale non rimane tale e non vale a rendere buono l'uomo, a metterlo nell'ordine della giustizia conforme alla retta ragione; non vale cioè ad educarlo. « Non qualsiasi coerenza o tenacia di condotta, ha detto Pio XI, secondo principi soggettivi, costituisce il vero carattere, ma soltanto la costanza nel seguire i principi eterni della giustizia, come riconosce anche il poeta pagano, quando loda inseparabilmente: l'uomo giusto e ben formato nel suo proposito; e d'altra parte non può darsi compiuta giustizia, se non nel dare a Dio quel che si deve a Dio, come fa il vero cristiano ».

Ad educare l'uomo è necessaria e basta sola la vera religione, quella che si ha nella fede soprannaturale e viene vissuta nella forma soprannaturale. Essa sola procura all'uomo la carità divina per cui ordiniamo il nostro amore *qua potius potiora et minus minora diligimus* (S. AGOSTINO, *De vera Religione*, XLVIII, 93, m. 163, 164). « Si pone e rimane nell'ordine l'anima che con tutta se stessa o in maniera assoluta ama Dio, per cui si eleva sopra di sé e le altre anime a lei associate ed unite ama come se stessa. È infatti in virtù di tale amore di carità che pone ordine nell'amare le creature inferiori e da esse non viene insudiciata » (cfr. S. AGOSTINO, *De Musica*, VI, XIV, 46, m. 1187). Cfr. S. FRANCESCO DI SALES, *Teotimo*, XI, 8-10.

nica ed ordinata da un unico e supremo principio formale. Unicamente da tale principio la realtà prende la sua vera specificazione e la sua denominazione propria. La molteplicità, quella che si ha nel reale eterogeneo chiamato a formare un tutto come nel corpo umano o in un edificio, ha puramente significato materiale. Non della parte, infatti, si predica propriamente la formalità specifica, ma unicamente del tutto organico informato ad unità (84).

Come del corpo umano e dell'edificio così si ha da dire anche dell'educazione. Essa infatti si presenta come un tutto organico simile all'organismo umano, come già fu rilevato da De Hovre, riportando il pensiero del Dupanloup (85).

Si parla quindi di molteplicità di fini e di forme, mentre si ha solo molteplicità di aspetti o settori educativi, e se si vuole anche di fini, ma solo materiali. Questo parlare, però, è a discapito della chiarezza, e soprattutto dell'elemento formale, ossia della soprannatura in educazione.

Un tale modo errato di valorizzare gli elementi o aspetti materiali e puramente temporali dell'educazione indipendentemente dalla loro forma propria e suprema, e ciò in nome di una certa pretesa integralità, conduce necessariamente — se pur non ne deriva — a un più o meno larvato naturalismo: il quale, come si è detto con Pio XI, insiste di soverchio nel senso etimologico della parola (*educare*), e pretende estrarre il concetto adeguato di educazione dalla medesima e sola natura umana. La molteplice capacità di sviluppo di essa viene pensata come potenzialità da attuare educativamente non nell'unità della forma specifica e suprema, ma in una molteplicità di forme di vita, come fossero fra di loro *essenzialmente indipendenti*, alle quali si vuol dare il significato proprio e formale di educazione. A queste forme particolari, per sè prese, si viene a dare così un concetto non più univoco, né propriamente analogo non avendo nulla di *essenzialmente e formalmente comune*, ma equivoco di educazione.

Per evitare questo errore, gravissimo di conseguenze, l'integralità dell'educazione si ha da concepire unicamente nell'unità della forma specifica, vera e suprema che è quella religiosa-soprannaturale (86).

Esiziale inoltre sarebbe se nello studio teologico dell'educazione si volesse portare un preconcetto piano empirico a carattere naturalistico, e forzare il contenuto della Rivelazione a stare in simile schema. Lo studio diretto e positivo delle fonti scritturistiche e patristiche, come del Magistero della Chiesa, è quanto mai opportuno per evitare un simile grave inconveniente; il quale anche si fonda, almeno larvatamente, nella separazione della natura e della soprannatura in educazione.

(84) Cfr. S. THOM., *S. Theol.*, I, q. 11, a. 2 ad 2um; III, q. 73, a. 2 in c.

(85) Cfr. FR. DE HOVRE, *Le Catholicon*, p. 151.

(86) Oltre quanto si è detto precedente-

mente, riportando il pensiero di Pio XI nell'Enciclica *Divini Illius Magistri*, cfr. Pio XII, *Discorso del 6 maggio 1951, «Osservatore Romano»*, 7-8 maggio.

14. - *La Teologia dell'Educazione circoscritta rispetto al rimanente edificio pedagogico.*

Un nuovo delicato compito dunque s'impone alla Teologia, quello di studiare la natura dell'educazione, alla luce della Rivelazione. Si avrà la Teologia dell'Educazione, la quale dell'educazione in sede dogmatica dovrà definire il concetto, la natura e le proprietà.

Circoscritta formalmente in questi termini la Teologia dell'Educazione, c'è ogni problema di Pedagogia generale, di Metodologia educativa, di Didattica dell'insegnamento non le compete più *direttamente*, e rimane quindi fuori del suo ambito specifico. La Teologia dell'Educazione non tratterà delle questioni giuridico-educative puramente umane, di questioni particolari e contingenti, né di molti altri problemi che non riguardino strettamente la natura soprannaturale dell'educazione: essa tutto questo fonda, tutto perverte e informa, e tutto orienta assieme alla Filosofia dell'Educazione, e vi apporta, ove sia il caso, il contributo diretto o indiretto delle Fonti del deposito della Fede, e del patrimonio cristiano in quanto tale.

In una sistemazione scientifica e adeguata della Pedagogia non si può fare a meno di riconoscere il posto preminente che vi occupa la Teologia dell'Educazione, e di conoscerla bene e profondamente; non si può fare a meno di tenerla presente in tutti gli altri e singoli settori, affinché ne siano ispirati, controllati e orientati. Detta sistemazione, infatti, nel suo complesso, non è e non può essere che una multiforme applicazione di questa Teologia dell'Educazione ai vari momenti o campi della complessa realtà educativa (efficienza educativa, soggetto, metodo, mezzi, ambiente), e a soluzione di vari problemi anche di Pedagogia Generale, come quello dell'unità dell'educazione.

15. - *Il significato dottrinale fondamentale della Teologia dell'Educazione rispetto al rimanente edificio pedagogico.*

Vi è perciò intima rispondenza tra la dottrina teologica dell'educazione ed il rimanente edificio pedagogico, che deve essere su di essa costruito e da essa permeato intrinsecamente e totalmente.

Vi è maggior rispondenza che fra le fondamenta di una casa e la casa stessa; per intenderci si può paragonare alla relazione che vi è tra la linfa vitale, o il sangue p. e., e l'organismo; o meglio ancora tra l'anima e il corpo, tutto da essa informato e vivificato.

Anche nel pensiero di Pio XI alla dottrina teologica dell'educazione spetta darne la reale definizione e le ragioni essenziali in campo dogmatico, le quali hanno proprio da essere i supremi principî di tutto l'edificio pedagogico.

Giustamente quindi ha scritto il Willman che « la fondamentale e primordiale condizione per elevare la pedagogia al grado di scienza consiste

in questo, che la saggezza cristiana impregni tutto il suo dominio. Solo una pedagogia in armonia con il Cristianesimo può assurgere al piano della scienza. Essa non sarebbe conforme alla saggezza se non fosse in armonia con la fede, e non può possedere tale armonia che dal Cristianesimo » (87). Si può concludere, traducendo il pensiero del Willman, che senza la *Teologia dell'Educazione*, la quale tutto fondi e pervada l'edificio pedagogico sovrastante, non si può avere *pedagogia veramente scientifica*, adeguantesi cioè alla *realità*.

La Teologia dell'Educazione è fondamentale per tutto il rimanente edificio pedagogico, non solo per la parte di carattere generale e pratico (metodologico - formativo), ma anche per quella didattica. Anche tutta la parte didattica ne prende il giusto significato, almeno se si vuole che l'insegnamento delle varie discipline mantenga l'efficienza veramente pedagogica quale l'autentica natura soprannaturale dell'educazione richiede. È fondamentale poi per la *pastorale* e per la *ascetica*; ciò che appare evidente, se tali discipline vengono considerate nella loro particolare natura di metodologia educativa, poste rispettivamente nell'opera ministeriale educativa propria del sacerdozio ed in quella di collaborazione del soggetto educando nel momento specifico dell'esercizio virtuoso (88). Tali discipline nella Teologia dell'Educazione avranno un fondamento commisurato alla loro natura dinamica, e non più unicamente un fondamento dogmatico statico; limitazione questa che costituisce tuttora una reale mancanza dottrinale.

Gli Esercizi di S. Ignazio, metodo classico, riconosciuto validissimo per dare una definitiva direttiva ed un deciso vigore nel bene alla volontà umana, suppongono tutta una teologia (89) e questa, la più prossima ed esplicita, è la Teologia dell'Educazione.

Il sistema preventivo di S. Giovanni Bosco, tutto fondato sulla carità cristiana (90), non può avere altra spiegazione. Così pure è da dire di tutta la metodologia educativa e di tutta la prassi apostolica e missionaria genuinamente cattolica.

(87) *Der Lehrstand*, p. 89, citato da DE HOVRE, *Le Catholicisme*, p. 386.

(88) L'ascesi è un momento necessario dell'educazione dell'uomo. Essa è oggetto specifico dell'ascetica, dottrina la quale non può avere altro significato scientifico che quello dato dalla sua natura specifica di collaborazione nell'esercizio virtuoso all'opera educativa. Non si distingue perciò dalla pedagogia, ma ne è come una ramificazione. Se particolarmente intende studiare, così, come nei manuali e nei trattati, l'esercizio virtuoso nella forma eminentiale di chi ha già raggiunto una certa maturità spirituale, allora si distingue dalla semplice metodologia di formazione preliminare, di formazione base, di chi tale maturità non

ha ancora raggiunto. È tuttavia da tener presente che anche la metodologia della prima formazione base — la quale si può chiamare *Metodologia pedagogica per autonomia* — non esclude, anzi include ed esige un certo esercizio ascetico, con il necessario adattamento, s'intende, alle condizioni biologiche e psicologiche di particolare immaturità del soggetto educando. Cfr. G. LINDWORSKY, s. j., *Psicologia dell'Ascesica*, Marietti, Torino, Roma, 1948.

(89) ABB. VALENSIN, s. j., *Aux sources de la vie intérieure. Une grande Retraite*, IV, Beyrouth, 1941, p. 105.

(90) S. G. BOSCO, *Il sistema preventivo*, in « Costituzione e Regolamento della Società di S. Francesco di Sales ».

16. - *La Teologia dell'Educazione e le altre discipline teologiche.*

Si potrà chiedere su quale dottrina poggia a sua volta la Teologia dell'Educazione. Mi sembra di poter rispondere che è una sistemazione a sè della Verità rivelata. Si è detto che ha carattere dinamico e concreto e che si distingue dalla precedente sistemazione del dogma a carattere statico e astratto. Non direi che si fonda propriamente su questa; ma per la particolare sua natura sintetico-pratica si avvantaggia molto di essa che ha natura analitica, o, se sintetica, solo remotamente pratica.

La Teologia dell'Educazione, nella elaborazione sistematica dei Padri, sta come all'inizio; nella sistemazione scolastico-tomista sta come alla fine; viene quindi dopo quella che Stoltz chiama «Antropologia Teologica» e prima della pastorale, dell'ascetica, e della morale.

La Teologia dell'Educazione non è perciò da considerarsi come una mera utilizzazione empirica di una aliquota delle verità dogmatiche sistematizzate staticamente o nozionalmente. Si è già detto che nella sua sintesi dottrinale vi entra tutta la verità religiosa rivelata; ma in una nuova sistemazione prossimamente dinamico-pratica.

Si parla anche di *Antropologia soprannaturale* a carattere dinamico come fondamento della dottrina dell'educazione o semplicemente della pedagogia. A mio parere è un parlare poco esatto, poichè tale antropologia soprannaturale non si distinguerebbe dalla *Teologia dell'Educazione*. Quest'ultima denominazione è propria, l'altra è ambigua.

Si può parlare diversamente, in senso proprio, di Antropologia soprannaturale, come della strutturazione cioè dell'uomo soprannaturale, in senso statico, non dinamico. Ed è la considerazione di questo soggetto non *in fieri* o *in causando* com'è per l'Educazione; ma *in factu esse* o *in causato*. In altre parole è la considerazione non dinamico-finale o finalistica, ma statico-formale del bene perfettivo, o forma, che attua la potenzialità della materia o del soggetto ricevente. In questo caso, è vero che oltre la forma, come si esprime S. Tommaso, c'è da considerare una certa efficienza, o piuttosto capacità di fare altro simile a sè, ossia di comunicare il bene, che fonda o costituisce la stessa perfezione della forma, la stessa forma perfettiva (91). Ed è ancora questa una visione causale anche nella realtà soprannaturale dell'uomo, poichè la forma, in ogni ordine, dice riferimento ai principî materiale ed efficiente che essa suppone per essere attuata, come pure al fine a cui essa tende ed è intrinsecamente commisurata (92).

Tuttavia, non essendo questa una considerazione propriamente dinamica ossia dell'*azione come azione*, ma solo del *termine dell'azione* ossia della *forma come forma*, e perciò solo considerazione statica, essa non definisce precisamente l'Educazione che è formalmente nel genere dell'azione.

Una Antropologia soprannaturale potrebbe essere il fondamento pros-

(91) *S. Theol.*, I, q. 5, a. 4 in c.

(92) *S. Theol.*, I, q. 5, a. 5 in c.

simo della Teologia Mistica e carismatica. Infatti l'esperienza mistica e carismatica è propria dell'uomo soprannaturale, e vi si riferisce come il dinamico allo statico. Una trattazione a parte di questa Antropologia soprannaturale è, certamente, anche possibile (93). Ma non si distinguerebbe sostanzialmente dalla sistemazione teologico-dogmatica tradizionale. D'altra parte, poi, rientrerebbe in realtà nella considerazione della forma dell'educazione soprannaturale, o cristiana come tale; e allora sarebbe dottrinalmente o epistemologicamente compresa come parte in una sistemazione scientifica e completa della Teologia dell'Educazione.

D. E. MURTAS, S. D. B.

(93) Se ne può vedere un saggio in J. MOUROUX, *Sens Chrétien de l'Homme*, Aubier, 1947.

EDUCAZIONE E LIBERTÀ⁽¹⁾

Mentre l'*educazione nuova o progressiva*, che impera nel nuovo mondo e che esercita un vasto influsso anche nei nostri paesi, tende a presentare la pedagogia come una scienza puramente induttiva, esperimentale, pragmatistica, fa piacere vedere questi due studi del Corallo, in cui, senza che si rinneghi il valore dell'esperienza e della sperimentazione pedagogica, il concetto di educazione viene elaborato filosoficamente con chiarezza e rigore logico non comune. Poichè, infatti, educazione è la formazione dell'uomo in quanto uomo, e solo la filosofia (e sotto un altro aspetto la teologia) ci può dare le vere dimensioni dell'uomo, è ovvio che il concetto di educazione non possa essere elaborato che in dipendenza da una antropologia filosofica, ed in ultima analisi, da una metafisica.

Il primo dei due studi del Corallo vuol dare i presupposti filosofici di un'indagine teorica dell'educazione, mediante l'approfondimento della dinamica dell'azione umana in quanto libera (2), mentre il secondo intende applicare il concetto, filosoficamente elaborato, di educazione ai problemi generali della pedagogia. Non potendo evidentemente in una breve nota prendere in esame tutti i particolari, ci limiteremo ad una serena discussione dei due punti centrali: la tesi filosofica sulla libertà e la definizione di educazione, e del loro rapporto.

I

La tesi filosofica difesa dal Corallo è che libertà e moralità si coestendono, praticamente e teoricamente; viene ammessa comunemente la coestensività pratica, per cui cioè non vi può essere atto morale che non sia libero, né viceversa atto libero che, concretamente preso, non sia moralmente buono o cattivo; ciò che caratterizza l'interpretazione che il Corallo intende dare alla dottrina tradizionale è piuttosto la coestensività teorica: «la libertà è formalmente specificata dalla moralità», l'azione è libera *in quanto* è morale, in quanto cioè vien posta dipendentemente da un giudizio, *attuale o almeno implicito*, di moralità dell'oggetto.

L'argomento principale su cui il Corallo fonda la sua tesi è, in breve,

(1) GINO CORALLO, (I) *Educazione e libertà*. Presupposti filosofici per una pedagogia della libertà. S. E. I., Torino, 1951, pp. 218. — (II) *La pedagogia della libertà*. Saggio di pedagogia generale. S. E. I., Torino, 1951, pp. 188.

(2) A nostro avviso, il primo studio nella sua parte centrale (eccettuata cioè la lunga

introduzione, pp. 65, destinata a far comprendere l'interesse sommo, anzi la necessità, che ha per il pedagogista l'indagine sulla libertà) non si può dire, se non impropriamente e remotamente, filosofia della educazione, ma è invece un capitolo di psicologia razionale, metafisica.

il seguente: l'atto libero (il C. nel suo studio suppone provata l'esistenza della libertà) è un atto razionale, non è semplice *spontaneità*, è motivato; ora, se si prescinde da qualunque considerazione di un ordine morale, noi ci troviamo dinanzi a beni di un unico tipo, a beni edonistici, a beni cioè che rispondono ad una attuale tendenza, che soddisfano un appetito del soggetto; quindi la scelta in tale ipotesi non può avere una ragione sufficiente che nella *maggior*e soddisfazione che un determinato bene *hic et nunc* procura, cioè si sceglierà sempre *necessariamente* il bene quantitativamente più grande: la scelta non sarà perciò libera.

Invece quando si ha l'avvertenza all'ordine morale, il meccanismo deliberativo è interrotto, perchè ci si trova di fronte a due ordini di beni, diversi e tra di loro incommensurabili (3), e allora la volontà può optare liberamente per l'uno o l'altro dei due ordini (4).

Ancora, osserva il Corallo, l'ultimo giudizio pratico (per es. è cosa buona per me ora andare a passeggiare) che ha *immanente* in sè la volontà, è formulato deterministicamente, nè la volontà può decidersi in senso contrario al giudizio pratico, che è l'ultimo della serie deliberativa, perchè altrimenti si deciderebbe alla cieca, e l'atto non sarebbe più *razionale*. Ne vien di conseguenza, pensa il Corallo, che la libertà debba trovarsi in un momento anteriore, e che essa vada intesa non come *autodeterminazione*, ma come *autodeterminabilità*. Che cosa si intende per autodeterminabilità? La autodeterminazione indica l'atto finale della volontà, della decisione, atto che in tanto si può dire autodeterminato in quanto è stato preceduto da un atto di disponibilità della persona verso una delle due categorie di beni, o, come dice anche il Corallo, da un *rimaneggiamento* dell'io e delle sue tendenze, da una specie di riflessione per cui oggetto della volontà diventa il suo stesso atto. « La scelta del libero arbitrio non si riferisce ancora per sè univocamente all'oggetto (se no si ricadrebbe nel determinismo della motivazione), ma all'oggetto *in quanto* voluto da me, e cioè al mio atto di volontà, e rappresenta perciò un puro lavoro *interno* dell'uomo, con cui egli, *modificando i suoi gusti e le sue tendenze*, si rende *determinabile* da una certa categoria di oggetti: posta tale autodeterminabilità, la determinazione sarà poi compiuta necessariamente dall'oggetto, o motivo » (I, p. 189). E riferen-

(3) Tra i quali vi è quindi un contrasto potenziale: da una parte si hanno i *beni edonistici*, dall'altra i *beni morali* che esprimono il *dover essere* dell'azione ma che, formalmente, non rispondono ad una tendenza attuale del soggetto; può darsi che il contrasto di fatto non ci sia, ma nell'atto morale è sempre implicita l'opzione della persona per l'uno o l'altro ordine di beni (p. es. voglio quest'oggetto che mi piace ma non lo vorrei se fosse moralmente cattivo; oppure: voglio quest'oggetto perché mi piace, ma non lo vorrei, se fosse moralmente cattivo, ecc. Cfr. I, p. 193).

(4) Ne vien di conseguenza che prima del giudizio pratico conclusivo, bisogna inserire un altro giudizio, detto dal C. speculativo-pratico, che rileva i due elementi contrastanti dell'oggetto (questa vendetta, per es., attualmente mi piace, ma essendo immorale, io non devo volerla): a questo punto l'uomo è veramente al bivio e deve decidere *che cosa fare di se stesso*, o riconfermare il suo vecchio io istintivo e passionale, o costruire liberamente un altro se stesso *mutando* i suoi gusti (cfr. I, pp. 184-85).

dosi al Rosmini che dice dover l'uomo porre della *sua forza* a favore del bene oggettivo, che non potrebbe altrimenti prevalere sul bene soggettivo, il Corallo conclude: « il libero arbitrio non *supplisce* dei motivi a una delle due parti in contesa, nè istituisce fra di esse un paragone quantitativo (per altro impossibile) ma, *prescindendo dall'oggetto singolo e concreto*, sussume in una superiore unità il piacere e l'onestà *rivestendoli della formalità del suo stesso atto volontario*, vedendoli, cioè, *in quanto da sè voluti*. L'uomo allora *vuole volere* il piacere o *vuole volere l'onestà*, e da questo suo "voglio" dipendono poi il susseguente giudizio pratico e la conseguente decisione *rispetto all'oggetto*. Il quale "voglio" resta pertanto pienamente "motivato" *in quanto tale motivazione non è incompatibile col concetto stesso di libertà* » (I, p. 190).

L'istanza fondamentale del C. è dunque, se abbiamo ben compreso, di sottrarre la libertà dell'atto umano all'influsso, per sè determinante, dell'oggetto, al gioco dei motivi in cui necessariamente prevale il più forte, per interiorizzarla, per portarla nel sacrario dello spirito, come un orientamento che questo imprime a se stesso, come disposizione o meglio disponibilità della persona in senso morale.

Noi accettiamo questa istanza quale dato di fatto: ogni atto umano, cosciente e libero, è un imprimere, o confermare, un orientamento di tutta la persona in un determinato senso; ogni scelta libera si pone nell'ordine della moralità, perchè ogni fine immediato suppone, almeno implicitamente, un fine ultimo di fatto (in quanto anche nell'ordine dei fini non è possibile una serie infinita di cause subordinate per sè: se non ci fosse il fine ultimo, non ci sarebbero i fini intermedi e quindi neppure il fine immediato); ora il fine ultimo — che dice precisamente orientamento generale della propria vita — non può essere sottratto (si intenda sempre: almeno implicitamente) alla valutazione morale (5).

Non siamo però persuasi che la scintilla ove si accende la libertà (psicologica) sia il riferimento alla valutazione morale dell'azione, ossia la tensione tra beni edonistici e beni morali. Senza dubbio tale tensione rende evidente che l'uomo non può nel suo agire prescindere dall'opzione morale, e tutti riconoscono che la libertà è il presupposto necessario della moralità, ma la moralità non è perciò la *ratio formalis* dell'azione libera. Ci pare infatti che nello studio del Corallo ci sia una non del tutto esatta valutazione del giudizio di indifferenza oggettiva, in quanto, a nostro avviso, l'*appetitus beatitudinis* si distingue *qualitativamente*, e non solo quantitativamente, dall'appetizione di un bene particolare. Il C. dice: « La felicità in genere è l'*astrazione* di quell'aspetto di bene che gli oggetti presentano, è, cioè, la *ragione formale* per cui l'oggetto, attraverso l'elaborazione intellettuale, può diventare l'oggetto della volontà » (I, p. 165). Non ci sembra esatto identificare la *ratio boni* (e *bonum* dice qualunque cosa che ha convenienza coll'appetito, sensibile o spirituale, percepito come tale mediamente o immediatamente;

(5) Nè si può negare che radice profonda della libertà sia la spiritualità, quindi la autocoscienza e la capacità di riflessione e di prendere ad oggetto il proprio stesso atto.

comprende quindi anche il bene morale), che è la *ratio formalis* sotto cui la volontà tende al suo oggetto, colla *beatitudine o felicità* (6) che è, secondo la classica definizione boeziana, « *status omnium bonorum aggregatione perfectus* » (*De consol.*, prosa 3), e che, lungi dall'essere monocroma e indistinta, è polivalente come l'uomo, rientrando in essa elementi, o beni, di diversa natura. Tanto meno si può ammettere che questo bene perfetto verso cui la volontà si protende, sia l'*idea astratta di felicità*. La tendenza al bene perfetto, cioè al fine ultimo, è, come si è detto, almeno implicita in ogni appetizione.

Il rapporto, ci sembra quindi di poter concludere, tra bene perfetto e bene finito, particolare (cioè *deficiens in ipsa ratione boni*), non è solo quantitativo, ma qualitativo, nè si può sfuggire a questo confronto: perciò davanti a qualunque bene particolare lo *iudicium rationis* rimarrà libero e quindi anche libero sarà l'atto della volontà.

La spiegazione della libertà si identifica con la dimostrazione della sua esistenza; l'argomento metafisico classico è infatti così esposto da S. T. nel noto articolo (II^a, II^{ae}, q. 10, a. 2) *Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto*: « *Bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et "secundum omnem considerationem", ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim potest velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod obiectum quod "non secundum quamlibet considerationem sit bonum", non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia "defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni", ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est "beatitudo". Alia autem quaelibet particularia bona, "in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate", quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes* ». È dunque l'apprensione del bene *particolare* in quanto tale che spiega l'azione libera (7): il bene particolare è un motivo sufficiente, ma non necessitante, dell'atto volontario. Senza dubbio, se i due o più beni che sollecitano la volontà potessero non esser visti nella loro condizione di

(6) *Beatitudo in communi*, che non è però la stessa cosa che *bonum in communi o ratio boni*.

(7) Se il *giudizio di indifferenza oggettiva*, inteso nel senso tradizionale, e quindi anche l'argomento metafisico per l'esistenza della libertà, dovesse cadere, non resterebbe che l'argomento della coscienza (che in ogni caso prova solo il *quia*, ma non il *propter quid* dell'azione libera), ma anche questo pare minato dalla critica del C. il quale tratta come un'illusione (v. I, p. 216), quella di credere di essere liberi nella scelta di due beni (edonistici), quando si prescinda dalla valutazione morale. Né ci sembra una

conferma della tesi dell'autore (v. I, p. 200) il fatto che non si prova rimorso, ma solo rammarico, per una decisione sbagliata, presa in vista di un maggior vantaggio e senza riferimento alla moralità dell'azione. Perchè infatti si dovrebbe provare rimorso? Il rimorso si prova perchè si è trasgredita liberamente una norma morale, mentre nel caso si può supporre che i due oggetti tra cui si è fatta la scelta fossero ambedue moralmente buoni. La presunta conferma varrebbe solo nel caso che libertà e moralità si identificassero, che è appunto la tesi che si deve provare.

beni particolari (qualitativamente e quantitativamente diversi dal bene perfetto o beatitudine) l'uomo agirebbe istintivamente, come gli animali, abbracciando ciò che rappresenta per lui una soddisfazione più grande o un mezzo più adatto al fine perseguito; ma allora l'uomo non sarebbe più uomo: ciò che lo caratterizza, invece, è l'apprendere il bene in quanto bene e quindi il poter giudicare un bene come bene imperfetto (8).

Due altre osservazioni ci sembra utile fare per spiegare il nostro parziale dissenso. Primo: benchè la morale sia specificata dalla conformità o non conformità colla norma che ha valore assoluto, tuttavia non vi è per sè contrapposizione tra moralità e felicità; la morale tomista, come quella agostiniana, sono francamente eu demoniste: scegliendo il bene morale si sceglie la vera felicità. S. Agostino identifica saggezza con vita beata. Il Corallo invece, nell'intento di accentuare la tensione tra beni edonistici e beni morali, dice che il bene morale deve farsi e il male evitarsi *indipendentemente da qualunque promessa di felicità* (I, p. 182), « *indipendentemente* dalla sua capacità di darci o di toglierci la felicità » (I, p. 183): questo dipende, crediamo, dal concetto angusto di felicità che egli si fa.

Secondo: ci sembra che il Corallo non distingua adeguatamente tra volontà come facoltà (*atto primo*) e come azione volontaria (*atto secondo*) (9): ogni bene, ogni motivo esercita un'attrazione, un peso sulla facoltà, ma quando si tratta di un bene particolare quest'attrazione non è mai per sè (tenuto conto cioè delle cause psicologiche che, come dicono i moralisti, tolgono o diminuiscono il *volontario*) irresistibile, necessitante e determinante l'atto che quell'oggetto abbraccia, quindi — escluso il caso del bene perfetto o beatitudine — atto (secondo) volontario equivale ad atto libero. Supposto questo, noi diciamo col Corallo: « Cercare un motivo o una causa dell'atto libero *in quanto libero...*, significa negare in partenza la libertà, sottraendole la prerogativa, in cui tutta essa consiste, della capacità di autodeterminarsi alla luce, sì, dei motivi, ma non a cagione di essi, in senso di causalità efficiente. L'equazione causa-effetto (nel senso, già visto, di *azione motivata*)... rispetto all'atto libero non può conservare altro senso se non quello della capacità, che la facoltà libera possiede, *di far di sè a se stessa un motivo*: intenderla diversamente, è lo stesso che stravolgere il concetto di libertà, negandola di fatto » (10).

(8) Evidentemente non si nega che, a prescindere dalla considerazione morale, l'uomo *ut in pluribus* scelga ciò che più lo soddisfa, ma si tratta di sapere se egli è in tal caso determinato *ad unum* e se la scelta del bene minore sia, come afferma il Corallo, irrazionale.

(9) V. per es. I, p. 142: « la volontà non

esiste se non in forza del motivo stesso (che ne è l'oggetto) ».

(10) V. I, p. 187. Dove abbiamo messo i puntini, l'autore ha degli incisi che si riferiscono all'atto in quanto volontario che egli distingue dall'atto in quanto libero: per noi questa distinzione (sul piano degli atti secondi che hanno per oggetto un bene particolare) non ha ragione di essere.

II

La giusta preoccupazione del Corallo è di riportare *tutta* l'educazione a un *principio unico e intrinseco*, cioè ad una concezione unitaria dell'essenza dell'educazione, che superi la frammentarietà di molte trattazioni e che eviti i due opposti difetti di coartare il suo fine ad un determinato settore (l'istruzione, la scuola...) ovvero di allargarlo in modo che tutto diventi educazione, e quindi nulla sia educazione.

Anche la definizione comunemente accettata di educazione: *formazione dell'uomo o della personalità*, pecca di genericità, in quanto che educazione viene ad essere come un genere supremo di cui le varie formazioni (fisica, intellettuale, estetica, morale...) sono le specie, ma allora, oltre che queste specie potrebbero essere moltiplicate indefinitamente (e chi sarà pienamente e veracemente educato?), educazione equivarrebbe a sviluppo o passaggio dalla virtualità all'atto e si porrebbe il problema del *limite*: bisognerà essere un atleta, per essere fisicamente educato? e sapere tutto lo scibile, per esserlo intellettualmente? (11).

Nè basta dire che tale sviluppo dev'essere *armonico* e proporzionale all'età, alle condizioni sociali ecc. perchè al più quest'armonia può servire soltanto da controllo negativo, ma non si avrà nessun *criterio positivo* di valore universale. Inoltre per ogni elemento si pone il problema se esso abbia per sè essenzialmente valore educativo o lo mutui da un altro, per es. se l'esercizio fisico sia per sè elemento integrante dell'educazione o lo sia per qualcosa d'altro, cui deve d'essere educativo.

La conclusione del Corallo è che *educazione* è piuttosto una specie del genere *formazione*, e che va definita (in senso possessivo) come *capacità di raggiungere liberamente il fine ultimo*, e (in senso dativo) come il conferimento di tale capacità. Ma poichè, secondo la teoria sopra esposta, per il C. il campo della moralità coincide (teoricamente e praticamente) con quello della libertà, si può anche dire: educazione è (in senso possessivo) *la capacità abituale di agire rettamente con libertà*, e (in senso dativo) la formazione di tale capacità (12).

Ne vien di conseguenza che il fattore intellettuale e fisico, ed altri, non entrano come tali a far parte dell'educazione, ma solo in quanto rive-

(11) Ne verrebbe anche come conseguenza che l'educazione dovrebbe durare tutta la vita, *et ultra*, perchè le virtualità — almeno per ciò che riguarda l'intelligenza e la volontà — sono infinite.

(12) Naturalmente non si contesta — e crediamo che anche il Corallo sia del nostro parere — che si possa continuare a parlare — poichè è entrato nell'uso — di educazione fisica, intellettuale, ecc., anzichè, come viene da lui suggerito, di *formazione* fisica,

intellettuale, ecc. Nel Canone 1113, ricordato dal S. P. Pio XII nel suo radiomessaggio del 23 marzo c. a., si dice: «*Parentes gravissima obligatione tenentur proles educationem, tum religiosam et moralem, tum physicam et civilem pro viribus curandi, et etiam temporali eorum bono providendi*». Il canone non vuol essere evidentemente una definizione filosofica di educazione, ma intende precisare i doveri dei genitori cristiani.

stono la formalità morale e cioè, o sono oggetto di un dovere morale, o sono condizioni dell'atto morale. Perciò l'istruzione, per es., potrà in determinate circostanze di luogo, di tempo, ecc. essere ridottissima e tuttavia la persona essere *educata*, mentre viceversa una non ordinaria cultura si potrà trovare in chi non è propriamente educato; a fortiori questo si deve ripetere per lo sviluppo fisico.

Mostrerebbe di faintendere la tesi del C. chi gli attribuisse di non dare il debito peso alla formazione intellettuale e in generale ai valori umanistici. Al contrario il pensiero del Corallo è che l'istruzione è desiderabilissima e che qualifica l'educazione ed anzi è in una certa misura — per la mutua immanenza di intelletto e di volontà e perchè l'atto volitivo implica necessariamente un atto intellettuale — condizione indispensabile della libertà; ma non dipende da essa l'esistere dell'educazione ed in tanto essa, come ogni altra formazione, è *educativa*, in quanto positivamente contribuisce alla vita morale, di modo che « compito essenziale ed anzi unico dell'educazione è di provvedere a formare nell'educando l'abito costante di scelta preferenziale del bene » (II, p. 61). Tutto ciò che non tende per sè « all'istaurazione nell'individuo di una chiara e robusta coscienza morale » ha per l'educazione valore di *mezzo* e non di fine (13).

Non meno infondata sarebbe l'accusa di svuotare di contenuto l'educazione: quando infatti il C. dice che è dalla psicologia che deve prendere la sua norma l'azione educativa, e definisce l'educazione come formazione della capacità ad agire rettamente con *libertà*, è ben lontano dal pensare ad « un allenamento e un irrobustimento generico della volontà ». Chi ha presente la tesi precedentemente discussa, sa che per lui l'atto libero in quanto libero ha significato e contenuto morale. Del resto egli si esprime chiaramente al riguardo, scrivendo: *Nell'educazione la moralità è un fine e solo secondariamente un mezzo; mezzo ne è la libertà in cui si appunta e si esprime, in ogni atto, tutto l'uomo nella sua integrale concretezza* (II, p. 55) (14).

(13) Questo si dice secondo una considerazione assoluta, in concreto le altre formazioni umane (specialmente intellettuale e fisica) sono più che puri mezzi, ma sono condizioni dell'atto morale. « Chi ciò facesse (considerare tali formazioni come puri mezzi) comprometterebbe l'unità dell'essere umano e renderebbe insieme inconcepibile e assurda la stessa educazione, non potendo la volontà agire a vuoto, senza un oggetto che la evochi e la sostenga: non si può "voler nulla", e, quando si vuole, l'oggetto voluto e la volontà si identificano, intenzionalmente, nell'unico medesimo atto » (II, p. 71). Così anche la formazione fisica ... non è irrilevante per l'educazione, cui deve apprestare delle condizioni favorevoli ed efficaci, sebbene remote ed indirette » (II, p. 85).

(14) La stessa istruzione morale — che è pure certamente condizione dell'agire morale — non è per se stessa educazione in senso formale, quando non sia congiunta con la *buona volontà* (cfr. II, p. 75). Quindi è che il Papa nel citato radiomessaggio (cfr. *Osservatore Romano*, 24-25 marzo 1952) distingue accuratamente i due compiti che spettano all'educatore cristiano: « Da ciò consegue che formare la coscienza cristiana di un fanciullo o di un giovane consiste innanzitutto nell'illuminare la loro mente circa la volontà di Cristo, la sua legge, la sua via, e inoltre nell'*agire sul loro animo, per quanto ciò può farsi dal di fuori, affine di indurlo alla libera e costante esecuzione del divino volere*. È questo il più alto impegno della educazione ».

Il C. tocca un'altra questione, la cui soluzione pienamente condividiamo. Si deve in una filosofia dell'educazione, o pedagogia filosofica, tener *esplicito* conto dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale? Alcuni penserebbero di sì, perchè di fatto non esiste altro fine ultimo che quello soprannaturale; il Corallo, a cui ci associamo, dice di no, perchè la Rivelazione non è di fatto conosciuta da tutti e non si può ammettere che quelli che son privi di tale conoscenza debbano rimanere necessariamente ineducati: agendo moralmente bene, essi si orientano verso il fine ultimo e non è compito della pedagogia il dimostrare che le loro azioni morali, per essere salvifiche, debbano essere soprannaturali.

Noi vorremmo confermare quest'argomentazione con altre considerazioni. Se si dovesse tener conto esplicito del fatto soprannaturale, e l'educazione fosse definita in funzione dell'abito della grazia santificante e delle virtù infuse, si arriverebbe a conseguenze inaccettabili: poichè gli abiti soprannaturali si trovano già sostanzialmente in un bambino di poche ore di vita che abbia ricevuto il battesimo, la necessità e il dovere dell'educazione cristiana non avrebbe alcun fondamento; tale fondamento ci pare che stia nel fatto che, pur avendo degli abiti infusi, il bambino non ha ancora degli abiti acquisiti, cioè non ha ancora la capacità abituale di agire rettamente con libertà, che è precisamente la definizione di educazione data sopra.

Un'altra considerazione ci sta a cuore di fare: se una trattazione filosofica del problema educativo dovesse partire dalle verità rivelate e non esclusivamente dall'esperienza umana e dai principi razionali, si perderebbe una delle più preziose conquiste della filosofia tomista, l'autonomia e distinzione (che non è però separazione e meno ancora negazione) di filosofia e teologia. Forse perchè esiste una antropologia ed una morale rivelata, non hanno più ragione di essere l'antropologia e la morale filosofica?

Si potrà discutere se i principi morali naturali costituiscano, per il cristiano, la norma prossima che egli deve attuare nella sua coscienza, ma nessuno dirà che la morale filosofica debba costruirsi partendo dalle verità rivelate. Senza dubbio la morale soprannaturale integra in sè la morale naturale (perchè la grazia non distrugge, ma eleva la natura), come questa si può dire orientata in certo senso verso di quella.

In particolare, se dalla pedagogia filosofica la forma dell'educazione vien definita come la capacità abituale di agire rettamente con libertà, la rivelazione cristiana non modifica questo concetto: la libertà infatti rimane formalmente quella che è, anche se noi sappiamo, dalla rivelazione, che è e dev'essere potenziata dalla grazia per operare il bene. Certo le mete morali verso cui — supposta la conoscenza della rivelazione — l'educando va orientato, sono immensamente superiori. Ogni educatore sa di aver da fare con la libertà umana la quale non può essere espugnata che dal di dentro — la psicologia come tale non è diversa nel cristiano e nel pagano —, ma l'educatore cristiano gode dell'immenso vantaggio di conoscere assai meglio certi *antefatti* (concupiscentia originale che il battesimo non ha eliminato) dei suoi soggetti, e di disporre di potenti alleati quali sono per es. la liturgia

e i sacramenti e la forza stessa della verità cristiana. Però il suo compito resta, *quoad substantiam*, eguale a quello di qualunque autentico educatore: indurre nell'educando degli abiti morali buoni.

Mentre quindi, in linea di esercizio, l'educatore cristiano deve tener esplicitamente conto del fatto rivelato (15) (e noi diremmo anche quindi che ne debba tener conto la pedagogia pratica o metodica), non così si può dire della *filosofia dell'educazione*, che questa considera alla sola luce della ragione. E chi credesse di dover tacciare di naturalismo una tale posizione, dovrebbe farlo logicamente anche per la posizione che in generale S. Tommaso prende nel problema dei rapporti tra filosofia e teologia.

Un'altra giusta conseguenza deduce il C. dalla tesi stabilita ed è che, mentre l'educazione in senso possessivo appartiene all'ordine morale, all'ordine del *πρακτόν*, l'educazione invece in senso dativo non appartiene *formalmente* all'ordine morale — nessuno nega però che essa sia in sè un'azione morale e che importi necessariamente una, e quale, responsabilità morale — ma all'ordine del fare, del *ποιητικόν*: « essa infatti tende essenzialmente a uscire dall'agente e a produrre un effetto *a lui* esteriore (e non importa affatto nulla che tale effetto sia poi interiore in *un'altra persona*) » (16).

III

Adesso che abbiamo esposto anche la tesi del Corallo sulla natura dell'educazione, dandole la nostra piena adesione, è ovvio che ci chiediamo: sono le due tesi — quella sulla natura della libertà e questa sulla natura dell'educazione — così solidali che, se cade la prima, debba cadere anche la seconda? Sinceramente, non crediamo. Senza dubbio la posizione del Corallo è pienamente coerente in se stessa; cionondimeno ci pare di poter sostenere la seconda tesi senza abbracciare la prima.

Scrive il C.: « Questo punto di vista resterebbe poi, come si è detto, puramente metodologico qualora si giungesse a definire la *libertà* indipen-

(15) È su questa linea che si pone il S. P. quando, nel discorso cit., propone i presupposti e le fonti dell'educazione della coscienza cristiana: « Ma dove troveranno l'educatore e l'educando, in concreto e con facilità e certezza, la legge morale cristiana? Nella legge del Creatore impressa nel cuore di ciascuno (cfr. Rom. 2, 14-16), e nella rivelazione, nel complesso, cioè, delle verità e dei precetti insegnati dal divino Maestro. Ambedue, sia la legge scritta nel cuore, ossia la legge naturale, sia le verità e i precetti della rivelazione soprannaturale, il Redentore Gesù ha rimesso, come tesoro morale dell'umanità, nelle mani della sua Chiesa, affinchè essa le predichi a tutte le

creature, le illustri e le trasmetta, intatte e difese da ogni contaminazione ed errore, dall'una all'altra generazione ».

(16) È sotto quest'aspetto (*dativo*) che noi consideravamo l'educazione in un nostro breve studio, ed è per lo stesso motivo che, seguendo la divisione aristotelico-tomistica delle scienze, ponevamo la pedagogia come scienza poetica, o scienza-arte, normativa dell'azione dell'educatore, distinguendo però da essa la filosofia dell'educazione. Cfr. V. MIANO, *La pedagogia nell'insieme delle scienze dell'uomo*, in « Supplemento Pedagogico di Scuola Ital. Moderna », dic. 1949, pp. 9-14.

dentemente dalla *moralità* (cioè dalla attuale ordinazione di un'azione all'ultimo fine dell'uomo); in questo caso una pedagogia che si basasse essenzialmente sul concetto di libertà, ricadrebbe nel difetto, già precedentemente notato, di assumere come *specifico* un concetto *generico*, e di portare quindi in seno all'educazione degli elementi che all'educazione non appartengono » (II, p. 37) (17).

Il ragionamento non fa una grinza, ma esso suppone che la definizione di educazione possa essere data, e sia di fatto data dal Corallo, in funzione di libertà e senza il segno positivo nell'uso di essa. Ma il C. realmente non fa (nè, a nostro avviso, si potrebbe fare) così, perché egli aggiunge sempre l'avverbio *rettamente* (capacità abituale di agire rettamente con libertà) e fa equivalere questa definizione all'altra: capacità di raggiungere liberamente il fine ultimo. « La presenza di essa (la coscienza morale), scrive egli (II, p. 62), rende già possibile l'azione educativa: che un uomo *voglia* fare tutto il bene che conosce come tale, e evitare tutto il male conosciuto, questa, in sostanza, è l'educazione, ed altra non ne esiste ». Esatto. Ma, quindi ciò che fa un uomo educato è il volere liberamente il bene e non semplicemente l'agire liberamente, mentre anche colui che commette il peccato usa, malamente, della libertà.

Prevediamo una risposta: i contrari (bene o male) cadono sotto il medesimo genere (*moralità*), e una di essi è la scienza. Sia, ma nessuno — e tanto meno il Corallo — dirà che è educato chi abitualmente e pur liberamente — perchè nel contrasto tra beni edonistici e beni morali a questi ultimi si vuole liberamente rendere insensibile — agisce in difformità dalla norma morale e quindi si allontana, piuttosto che avvicinarsi, dal fine ultimo.

Che se nella definizione di educazione non si può omettere il segno positivo (*moralmente*) dell'uso della libertà, ci pare di poter concludere che, anche definendo la libertà altrimenti che in funzione della moralità, si possa tuttavia continuare a definire l'educazione in funzione della libertà, ma della libertà usata per dare abitualmente la preferenza al bene morale sul male morale. Vuol dire che se, come a noi pare (18), ci può essere un altro uso della libertà che non sia quello morale, esso non sarà per sè ed essenzialmente

(17) Similmente a p. 51 è detto: « L'identità, precedentemente dimostrata, tra libertà e moralità ci ha permesso di definire l'educazione soltanto in funzione della libertà. Se infatti esistessero delle azioni *libere*, fuori del campo morale, tali azioni, non essendo riferibili all'ultimo fine, sarebbero irrilevanti anche per l'educazione, e quindi la libertà, estendendosi in un campo più vasto dell'educazione stessa, non potrebbe essere chiamata a definirla ».

(18) A proposito della cultura il C. scrive: « Fuori però di questo ambito (istruzione morale e religiosa) riguardante le azioni morali in quanto tali e le norme di moralità, resta un campo, pressoché infi-

nito, di sapere, dentro il quale l'educando può liberamente scegliere i suoi fini particolari, avendo unicamente riguardo alle sue opportunità e ai suoi gusti, pur non scegliendo, si capisce, indipendentemente dal giudizio morale » (II, p. 80). Ottimamente. Ma se nella scelta di questi fini particolari la norma morale non dà nessuna indicazione speciale, perchè, per es., sono tutti moralmente buoni, e quindi la scelta vien fatta in base « ai gusti e alle opportunità », essa è, ci pare, libera (e che sia libera lo dice anche il C.), non precisamente in quanto morale (perchè la norma morale non incide nella scelta), anche se di fatto (praticamente) essa si pone nell'ordine morale.

oggetto di educazione. Avendo noi specificato così la libertà, non si potrà certamente dire che a base della definizione di educazione si mette un concetto generico, aprendo le porte a ciò che educazione formalmente non è.

Ma allora non sarà meglio definire senz'altro l'educazione in funzione della moralità? In realtà, ove moralità (positiva) si definisca, secondo la tradizione cristiana, non intellettualisticamente (è buono colui che sa), ma attivisticamente (è buono colui che vuole il bene), e ove si rifletta che non c'è moralità senza libertà, e che ogni atto cosciente e libero non può sfuggire all'ordine morale, almeno *ratione finis*, le due definizioni di fatto si ricoprono. Ci sembra però che si debba dare la preferenza alla definizione di educazione in funzione della libertà, specificata come sopra, perchè in tal modo si indica più espressamente sia la metà che la via che l'educatore deve percorrere se vuole veramente educare; non si tratta, come nota a varie riprese il C., di dare semplicemente delle norme morali, ma di far sì che l'educando liberamente le abbracci e ad esse abitualmente si conformi. *Hic Rhodus, hic salta!* Tanto più che, nulla sfuggendo di fatto all'ordine morale (19), compito dell'educatore nella formazione della coscienza morale è non solo di rischiare, alla luce delle norme morali, tutti i settori dell'attività umana in cui l'educando si esercita, ma anche di guidarlo a subordinare ogni altro interesse al bene morale ed all'ultimo fine (20).

Se il Corallo non avesse messo in luce altro che la grandezza di tale compito e nello stesso tempo precisato inequivocabilmente ciò che spetta all'educatore in quanto tale, la sua fatica non sarebbe stata certamente vana.

VINCENZO MIANO, S. D. B.

(19) Nel discorso già più volte citato, Pio XII insiste nel dire che i precetti morali non solo abbracciano la vita personale, ossia la condotta privata, ma si estendono a tutta la vita pubblica, sociale, economica, artistica, ecc. « La separazione netta e teorica non ha senso nella vita, che è sempre una sintesi, poichè il soggetto unico di ogni specie di attività è lo stesso uomo, i cui

atti liberi e coscienti non possono sfuggire alla valutazione morale ».

(20) Forse sarebbe stato opportuno introdurre il concetto di *liberazione* (o *libertà morale*) e definire la educazione in funzione di essa: la liberazione (dalle schiavitù delle passioni o dei beni soggettivi, egoistici) suppone la libertà; la libertà dell'educando tende verso la liberazione e compito dell'educatore è di portarlo ad autoliberarsi.

DUE LIBRI, DUE FRONTI NELLA PEDAGOGIA DELL'AMERICA CONTEMPORANEA

Lo studioso europeo è facilmente portato a considerare la cultura americana da un punto di vista che si dovrebbe a rigore chiamare unilaterale. È pur vero che l'industrialismo, il filisteismo, il naturalismo sociale e culturale sono realtà irrefragabili; ma qui non è tutto. L'americano, sottoposto alla critica spietata degli intellettuali d'oltre mare, non si persuade facilmente ad essere ridotto ad una categoria unica. E, ad essere oggettivi, tale atteggiamento di ribellione è in certo modo giustificato.

È necessario venire a contatto diretto con l'America contemporanea nei suoi multiformi aspetti, per convincersi che l'America non è *un fenomeno*, ma *un plesso svariatissimo di fenomeni*. Si può dire del vero americano che il suo spirito è... legione! Egli non è solo il banchiere, il finanziere, l'industriale, o l'esteta da dozzina, bensì il letterato, il filosofo, il teologo, il pedagogista dall'iniziativa inesauribile, il filantropo, il mistico, sì, ed anche il santo! La mentalità americana — sintesi di molteplici mentalità nazionali tanto dell'Oriente che dell'Occidente — ha il merito d'aver creato un fenomeno unico nella storia della cultura: un atteggiamento che è ad un tempo universalistico e nazionalistico, ristretto d'interessi ed ampio di orizzonti, settario e tollerante, pramatista e idealista: in una parola, l'americano è un *cosmopolita provincializzato*. Paradossale come i suoi grattacieli questa fisionomia, ma solidamente verace!

Codesta proteiforme complessità della cosiddetta *American Mind* è altrettanto reale nel campo della pedagogia. Il pedagogista europeo — è pur vero — s'è sentito ripetere fino alla noia che l'educazione impartita negli Stati Uniti d'America è sostanzialmente naturalistica, a volte crudamente materialista, e pervasa dallo spirito prammatistico del Dewey. Questa — occorre dirlo — è una verità mozza. C'è ben altro in codesto paese che un Dewey capeggiante un'accozzaglia di maestri atei e socialistoidi. Si visitino le scuole e le università della Repubblica Stellata, e si troveranno tanto il *nuovo* ed il *nuovissimo* quanto l'*antico*. L'antico è addirittura la stessa struc-

tura dell'università medioevale che vigeva ai tempi di Tommaso d'Aquino e di Gersone. L'organizzazione, infatti, delle Università Cattoliche nonché di quelle che datano dai « tempi coloniali » — quali Harvard University nella Nuova Inghilterra, e Princeton nel New Jersey — non è che un prolungamento dello *Studium Generale* e della *Universitas Scholarium* dell'evo medio. Il nuovo è bensì dato dalla corrente del cosiddetto « Naturalismo Umanitario » del Dewey ed affini; ma c'è un « nuovissimo » la cui freschezza è garantita non dal fatto d'essere un fenomeno recente quanto piuttosto dal fatto di volersi richiamare ai valori fondamentali del migliore Umanesimo di tutti i tempi, un umanesimo genuino, che è perciò sempre nuovo e sempre antico. Quest'ultima corrente è il cosiddetto *American Humanism* sviluppatosi nel breve giro di pochi lustri.

In codesta sommaria relazione verranno messi in luce specialmente i meriti della reazione umanistica. Tuttavia, allo scopo di meglio rilevarne il contrasto col naturalismo anteriore, sarà utile sviluppare la presente sintesi in forma di parallelo ed opporre tra di loro i due massimi documenti rappresentativi delle due correnti: vale a dire, il libro del DEWEY, *Democracy and Education*, pubblicato per la prima volta nel marzo del 1916 e moltiplicato in innumerevoli ristampe; e, al fronte opposto, il libro di HUTCHINS, *The Higher Learning in America*, del 1936.

I

IL NATURALISMO UMANITARIO NELLA PEDAGOGIA AMERICANA

L'odierno naturalismo pedagogico che fa capo al Prof. DEWEY non è né una creazione del medesimo nè un fenomeno omogeneo. Il trionfo di questo sistema o, meglio, spirito culturale è stato preceduto da una preparazione di oltre un secolo.

Le origini

Le idee filosofiche e pedagogiche che s'erano cristallizzate attorno all'Illuminismo francese, inglese e tedesco, furono importate dall'Europa alla fine del secolo XVIII, ed in America trovarono un terreno propizio ove rapidamente sbocciarono e fiorirono. Le concezioni materialistiche dell'Empirismo inglese e del Sensismo francese, insieme coi metodi naturalistici del Rousseau e del Pestalozzi, furono innestate sul tronco ancora verzicante della cultura americana, e vennero rifuse a nuovo nel decorso della seconda metà dell'ottocento.

Una delle principali fonti che alimentarono la filosofia americana nei suoi primordi è costituita dalle varie *teorie di tinta evoluzionistica*. Ne fa

fede lo studio di R. B. Perry sugli antecedenti del pensiero dell'America contemporanea, ove si afferma che: « le dottrine di Darwin, fuse con quelle di Spencer, le cui opere vennero lette in America con quasi eguale prontezza e diffusione che in Inghilterra, esercitarono un potente e sempre crescente influsso nella direzione del naturalismo » (1).

L'elemento *sociologico*, in istato quasi ancora embrionale in Comte e Spencer, fu accentuato in modo tutto particolare e fissato come uno dei tratti più prominenti della filosofia e pedagogia americana. Divenne infatti parte essenziale dell'ideale pedagogico avanzato da George W. Eliot. L'educazione, secondo il pensiero di Eliot, non è solo diretta alla cultura personale, ma anche all'efficienza sociale; il che egli interpreta come « capacità effettiva di lavoro e di servizio alla società nel corso di una vita sana ed attiva » (2).

Infine, un potente contributo alla moderna filosofia della vita e dell'educazione in America fu dato dalla nuova tecnica della *psicologia scientifica*, la quale durante l'ultimo periodo del secolo xix ed i primi decenni del secolo xx venne ad ispirarsi definitivamente alle ipotesi evoluzionistiche.

Tale terreno culturale formò l'« humus » su cui le idee degli psicologi Stanley Hall e Edward Thorndike, nonché le concezioni del filosofo e pedagogista John Dewey, germinarono e raggiunsero piena maturazione.

Il massimo esponente del Naturalismo pedagogico: John Dewey ()*

La posizione d'importanza che Dewey tenne e tuttora tiene nelle Università americane, i numerosi studi di pedagogia da lui pubblicati, e gli encomi superlativi che continuamente riceve dai pedagogisti odierni sono tutte indicazioni della straordinaria importanza ed influenza che egli gode nel campo della pedagogia americana. I critici che ne esaminano la figura ed il pensiero, s'accordano nell'affermare che Dewey è il pensatore che gode tuttora la massima influenza negli Stati Uniti. Si potrebbero citare le testimonianze di innumerevoli storici; ma mi limiterò qui, per amore di brevità, ad alcune dichiarazioni più caratteristiche. Nei *Commemorative Essays* pubblicati da Paul A. Schilpp nel 1930, si legge che dei molti figli illustri della Repubblica Nordamericana che ebbero un grande influsso sul suo progresso e destino, nessuno « è riuscito, con altrettanta profondità ed in così svariati settori del progresso umano, ad influenzare e determinare l'evo contemporaneo come... il Decano dei filosofi d'America: John Dewey » (3). Horne

(1) R. B. PERRY, *Philosophy of the Recent Past*, p. 17: Scribner's Sons, New York, 1925.

(2) G. W. ELIOT, *Education for Efficiency*, p. 1. Citato da G. O' CONNELL, *Naturalism in American Education*, p. 90: Benziger, New York, 1938.

(*) Opera fondamentale per l'analisi del

pensiero del Dewey è lo studio di G. CARRALLO, *La pedagogia di G. Dewey*, S.E.I., 1950. Si confronti pure L. BORGHI, *John Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti*, Firenze, « La Nuova Italia », 1951.

(3) *Op. cit.*, p. 41: Stockton, Calif., privately published.

attesta che « il dott. Dewey ha esercitato un grande influsso sulla pedagogia tanto nazionale che straniera », essendo il suo testo *Democracy and Education* uno dei due « più comunemente usati nel nostro paese nel campo della filosofia dell'educazione » (4). E H. Gates Townsend, Professore di filosofia all'Università dell'Oregon, è persuaso che Dewey « è stato capace di modificare in grado straordinario gli atteggiamenti culturali e la visione intellettuale di un'intiera generazione » (5).

La ragione di tale successo pare debba ricercarsi nel fatto d'aver il Dewey compreso appieno il tono fondamentale dell'ambiente americano — ambiente in gran parte pervaso di praticità e di meccanicismo —, e d'aver tentato di spiegare la vita e il mondo incentrando tutti i maggiori problemi metafisici in una visione, diremmo, instrumentalista a base di « ambientalismo » naturalistico. Le forze, infatti, che, come egli dice, lo hanno plasmato, non sono tanto provenienti dai libri e dalla speculazione, quanto « da persone e da situazioni » (6), in altre parole, dall'*ambiente*.

Anzichè attardarci nell'esposizione del pensiero deweyano — lavoro già compiuto da altri studiosi, anche italiani —, è preferibile accostarci subito all'opera massima del Dewey, per cercar di dedurne il senso e la portata.

La Magna Charta del Naturalismo Pedagogico.

L'opera si presenta col titolo: *Democracy and Education - An Introduction to the Philosophy of Education*. Il sagace lettore s'accorgerà subito dell'accostamento dei tre termini: *Democrazia - Filosofia - Educazione*. Coloro che sono familiari con l'atteggiamento del Dewey, non tarderanno a percepire che tale incontro di termini e di concetti è ben lungi dall'essere casuale. Per Dewey filosofia non è altro che una teoria generalizzata dell'educazione; mentre, d'altro canto, educazione non è altro che democrazia o, più esattamente, il vivere democratico (7). Il quale vivere democratico si riduce alla « convinzione che il processo dell'esperienza è più importante di qualsiasi particolare risultato ottenuto » (8). Per quanto tali concetti esulino dal pensar comune, essi non sono meno significativi; anzi, sono precisamente rivelativi del carattere fondamentale del sistema deweyano: la « cosciente » esperienza individuale si identifica con il filosofare e con l'educarsi,

(4) H. H. HORNE, *The Democratic Philosophy of Education*, p. ix: Mc Millan, New York, 1933.

(5) H. G. TOWNSEND, *Philosophical Ideas in the United States*, p. 234: American Book Co., New York, 1934.

(6) « Upon the whole, the forces that have influenced me have come from persons and from situations more than from books » (J. DEWEY, *From Absolutism to Experimentalism*, in « Contemporary American Philosophy », Personal Statements, edit.

by G. P. Adams & W. P. Montague, II, 22: Mc Millan, New York, 1930.

(7) « In Dewey's thought the terms "Democracy" and "Education" are practically synonyms, and both are intended to designate what it means to live by the principles of radical empiricism » (H. W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, p. 571; Columbia Univ. Press, New York, 1946).

(8) J. DEWEY, *The Philosopher of the Common Man*, p. 227; New York, 1940.

e rappresenta la quintessenza dello spirito democratico. Questo è il concetto-sintesi della visione sperimentalista del mondo e della vita.

Tale presupposto è implicato nello svolgersi organico dell'opera in questione, nella cui prefazione il prof. Dewey asserisce esplicitamente: « La filosofia presentata in questo libro connette la maturazione della democrazia con lo sviluppo del metodo sperimentale nelle scienze, con le teorie evoluzionistiche delle scienze biologiche, ed il riorganamento dell'industria, e mira ad indicare i mutamenti di contenuto e di metodo pedagogico suggeriti da tali sviluppi » (9).

Da tale principio procedono logicamente i ventisei capitoli del volume, in cui il processo educativo viene successivamente analizzato come necessità vitale, funzione sociale, orientamento e crescita dell'individuo psico-biologico; come ricostruzione di esperienza personale, e come un processo di vivere democratico. Indi vengono definite le finalità del processo educativo ed elaborate nei loro vari aspetti. Seguono infine considerazioni sulla natura del metodo e sulla struttura del contenuto didattico. Il volume si conclude con tre capitoli di sintesi: la natura della filosofia dell'educazione, teorie della conoscenza, teorie etiche.

Per limitarci ad alcuni concetti basilari, sottolineerò quattro principali aspetti nella concezione deweyana del fatto educativo. Anzitutto, la metafisica dell'uomo è incardinata sul presupposto del materialismo evoluzionistico che nulla è fisso, permanente o stabilizzato nell'universo: *Change is omnipresent*, il divenire è la sostanza stessa dell'essere. È in codesto mondo, ridotto essenzialmente a materia in evoluzione, che l'uomo trova la sua dimora.

« La dimora dell'uomo è la natura: i suoi scopi e miraggi dipendono per la loro attuazione da condizioni naturali. Separati da tali condizioni, essi divengono sogni vani e oziosi abbandoni della fantasia... Questa tesi è garantita dalla dottrina dell'evoluzione biologica la quale mostra che *l'uomo è continuo con la natura*, non un estraneo che s'inserisce nei suoi processi dal di fuori » (10).

Il significato monistico di tale asserzione è chiaro: non v'è distinzione essenziale tra il mondo fisico e il mondo umano; l'uomo non è che un insigne esemplare delle opere della natura.

Da questa premessa sgorga come immediata conseguenza che il rapporto educativo consisterà semplicemente in uno sforzo sistematico di auto-adattamento ad un mondo in perpetuo divenire. L'organismo umano — ed in questo si esaurisce tutta la personalità dell'uomo —, il quale si trova sia individualmente che collettivamente in continua inter-azione con l'ambiente, sente il bisogno di un favorevole adattamento, controllo e ricostruzione di processi vitali, allo scopo di conservare il proprio benessere ed il proprio equilibrio. Quando sorgano problemi di inadattamento e le tendenze vengano bloccate, il flusso di pensiero viene aperto e stimolato sotto la guida del

(9) *Democracy and Education*, preface.

(10) *Ibid.*, p. 333. Sottolineatura nostra.

metodo sperimentale al fine di raggiungere soddisfacenti soluzioni. Quelle reazioni adeguate che valgono a sciogliere le intervenute difficoltà, si trasformano in abiti dell'organismo, il quale procede nella propria crescita col affrontare e col risolvere problemi d'esperienza. E qui si riduce tutta l'azione immanente del divenire educativo.

Lo sviluppo per lo sviluppo, senza prolungamenti teleologici di qualsiasi genere, costituisce *tutta* l'educazione. Non ci sono fini veri e propri al di là del divenire, Dewey ci dice. Infatti, nel capitolo intitolato *Education as Growth* (11), egli ritorna insistentemente sul concetto « 1) che il processo educativo non ha fine alcuno al di là di se stesso; è fine a se stesso; e che 2) il processo educativo consiste in una continua riorganizzazione, ricostruzione, trasformazione ». E più oltre: « Non v'è nulla a cui lo sviluppo sia relazionato all'infuori di un accresciuto sviluppo, nulla a cui l'educazione si subordini fuorchè maggior educazione ». È vero che, nei capitoli viii e ix, Dewey presenterà l'educazione come tendente allo sviluppo naturale ed alla efficienza sociale; ma queste non sono mète estrinseche, bensì parte sostanziale del divenire stesso.

Questo concetto diveniristico del processo educativo fonda, infine, l'*ottimismo deweyano*. Non vi sono termini entro cui lo sviluppo possa essere circoscritto: rimane sempre la possibilità di rinnovare perpetuamente i metodi « progressisti », allo scopo di ottenere un sempre miglior adattamento alle condizioni mutevoli dell'ambiente. Tutto sta nell'abilità dell'educatore di modificare gli stimoli per ottenere un'ampia varietà di reazioni (12).

Non è qui il caso di suggellare la presente esposizione con un'appendice critica. La concezione del Dewey è irta di tante e così gravi difficoltà, che il critico oculato non può fare a meno di ritrarre, sin dal primo contatto con detto sistema, la chiara percezione che il divenire educativo è qui reso assolutamente *inintelligibile*. La metafisica deweyana è poggiata su cardini stridenti.

Quello però che c'interessa presentemente, è la reazione storica contro il Naturalismo del Dewey, come è venuta recentemente ad imporsi nell'ambito stesso della cultura americana.

II

IL FRONTE DELL'OPPOSIZIONE: UN NUOVO UMANESIMO

Fu nei primi decenni di questo secolo che il Naturalismo del Dewey veniva messo all'erta da alcuni scritti reazionari succedentisi a breve distanza. Nel 1930, Norman Foerster pubblicava *Humanism and America*, in cui dava voce ai più autorevoli rappresentanti del Neo-Umanesimo Americano, ed in cui perciò veniva a riassumere i risultati dei primi tentativi di

(11) *Democracy and Education*, p. 59-62. (12) *Ibid.*, p. 212.

Irving Babbitt e di Paul Elmer More nella formulazione di una concezione adeguata dell'uomo. Nel 1933, Louis A. J. Mercier dava alle stampe il testo d'una sfida formale nel volume *The Challenge of Humanism*. Tre anni dopo, nell'ottobre del 1936, un attacco ancor più decisivo veniva sferzato dal giovane Rettore dell'Università di Chicago, Robert Maynard Hutchins, in un libro spietatamente critico, *The Higher Learning in America*.

L'opposizione assunse termini esplicativi quando, nel 1933, i fautori del Naturalismo, con a capo John Dewey, pubblicarono un manifesto che essi intitolarono *The Religious Humanist Manifesto*. Il guaio si è che in tale dichiarazione si faceva ampio abuso sia del termine « religioso » che del termine « umanista ». Infatti, il Manifesto risuonava da capo a fondo di frasi squisitamente espressive quali le seguenti: « L'universo è auto-sussistente e non creato... Il dualismo tradizionale di anima e corpo deve essere bandito... L'uomo è parte della natura... È passato il tempo del Deismo e del Teismo... ».

Le posizioni delle due opposte correnti eran rese quindi sempre più nettamente distinte, mentre nel frattempo il nuovo Umanesimo prendeva gradualmente piede nel campo dell'alta cultura.

Per cogliere perciò i tratti specifici della fisionomia del movimento, e allo stesso tempo comprendere il significato dell'opera di Hutchins, sarà opportuno riassumere a grandi linee le tappe di sviluppo.

La Reazione di Irving Babbitt.

Nel 1892, nel periodo stesso della reazione spiritualista francese allo scientismo naturalista, IRVING BABBITT, che s'era laureato ad Harvard nel 1889, proseguiva i suoi studi a Parigi. Nella sua aspirazione a diventare un critico di letteratura, non potè a meno d'essere colpito dalla allor viva evoluzione culturale, e, in particolare, dall'atteggiamento di Ferdinand Brunetière. Quando, nel 1895, questi si pronunziò in varie sue conferenze sul « Fallimento della Scienza », attaccando evidentemente non la scienza ma lo scientismo allora imperante, i dittatori dell'aureo mondo della scienza organizzarono pubbliche proteste. Nel 1894, Brunetière aveva accostato Leone XIII in Vaticano; e dopo parecchie conferenze che attrassero l'attenzione universale della nazione, annunziò nel 1900 la sua conversione al Cattolicesimo. Irving Babbitt non solo lesse Brunetière, ma per parecchi anni diede un corso e scrisse poi un libro su *I Maestri della Critica Francese*: M.me de Staël, Joubert, Chateaubriand, Sainte-Beuve, Scherer, Taine, Renan, e Brunetière. Chiamò Sainte-Beuve la vittima della rigonfia corrente del naturalismo relativistico che lo rese « l'Ebreo Errante del mondo intellettuale »; riscontrò in Taine « un determinismo esagerato »; e denunciò Renan per aver « lasciato libero il varco alle più sottili forme di corruzione intellettuale che il mondo abbia mai conosciuto ». Ma elogì Brunetière per « aver lottato virilmente con quello che è il problema centrale del pensiero contem-

poraneo, il problema della riconciliazione delle opposte esigenze dell'« essere » e del « divenire »; della conservazione delle conquiste del naturalismo e, ad un tempo, dell'affermazione dell'integrità di quella parte dell'uomo che trascende la natura fenomenica ».

In questa ultima espressione è sintetizzato tutto quello che Babbitt stesso avrebbe tentato di realizzare. Brunetièvre aveva scoperto al di sopra della natura fenomenica la duplice realtà, dello spirito umano e dell'esistenza di un Dio Creatore. Inoltre, il realismo pratico di Brunetièvre tendeva — come di fatto avvenne — a cercare il rivalidamento del suo credo filosofico nel dogma cattolico. Non fu però così per Babbitt. Questi accettò con pieno entusiasmo la *tesi spiritualista* di Brunetièvre, ma pose in secondo piano il problema di Dio, e addirittura avversò ogni collaborazione con istituzioni ecclesiastiche di qualsiasi sorta. Donde si ripete dunque l'origine della fede di Babbitt nella spiritualità dell'uomo? A Parigi egli ebbe occasione di familiarizzarsi con le letterature orientali, mentre si dedicava allo studio del Sanscrito e del Pâli. Fu presto attratto dalla letteratura buddista. In Buddha, Babbitt tentò di trovare una base per un sano personalismo etico. Contro l'esteriorismo di Bacon e l'interiorismo sentimentale di Rousseau, egli allora oppose l'auto-controllo etico predicato da Buddha.

« Il peggio dei vizi — egli ci dice —, secondo Buddha, è il pigro arrendersi agli impulsi istintivi (*pamâda*); la più grande virtù è l'opposto destarsi dal torpore e letargo dei sensi, l'esercizio costante della volontà attiva (*appâmada*). Le ultime parole di Buddha morente ai suoi discepoli furono una esortazione alla pratica incessante della virtù ».

Questa fu la lezione e l'eredità che Babbitt lasciò al mondo materializzato d'oggi.

Tuttavia Babbitt s'era limitato a considerazioni psicologiche ed etiche. Il problema dell'Umanesimo abbisognava d'una più chiara e profonda formulazione in sede metafisica; ed ecco avanzarsi Hutchins a proclamare la necessità d'una concezione metafisica alla base di tutti i problemi umani.

Hutchins e l'Umanesimo Metafisico.

È necessario anzitutto premettere che l'immediato risultato pratico del codice educativo naturalistico fu quello di introdurre un esagerato libertinismo nell'organizzazione della scuola americana, e specialmente nelle istituzioni superiori. I principî naturalistici dell'educazione scientifica si riducevano ad una convinzione fondamentale: il fulcro del processo didattico consiste esclusivamente nel *fornire fatti* o dati senza interpretazione alcuna che si riferisca ad una concezione definita della realtà ultima. Da codesto presupposto fluiva una seconda convinzione che, cioè, lo studio di una *qualsiasi* serie di fatti è altrettanto formativo quanto quello d'ogni altra serie o categoria di dati. Onde l'applicazione del cosiddetto *elective system*, secondo cui l'individuo è libero di seguire *qualsiasi* disciplina o corso di spe-

cializzazione che si conformi ai propri gusti, fino al punto di vanificare in parte o totalmente quella base di istruzione generale di cui tutti i migliori pedagogisti son d'accordo nell'ammettere la necessità.

E immediatamente evidente che tale sistema doveva fatalmente portare il caos e il disorientamento generale nella scuola. E così fu. Giovani generazioni educate secondo questi criteri si accorsero ben presto del vuoto creato nelle menti e delle disastrose conseguenze di una istruzione superficiale. Questa presa di coscienza determinò un secondo forte attacco, questa volta lanciato dal fronte della pratica educativa, contro il naturalismo scientifico. Ed ecco alla ribalta due vigorosi giovani, che fin dai primi anni della maturità riuscirono a conquistare posizioni d'importanza nazionale e ad influenzare positivamente l'opinione pubblica in materia pedagogica. Il primo di essi fu Robert Maynard Hutchins, il secondo Walter Lippmann.

Hutchins ci interessa in modo particolare, come quello la cui rivolta ha avuto una più vasta eco ed effetti più positivi. Ci soffermeremo quindi ad esaminare con speciale attenzione la fisionomia intellettuale di questo simpatico *leader* dell'Umanesimo pedagogico americano.

ROBERT MAYNARD HUTCHINS è una figura centrale nel nuovo orientamento culturale, non solo perchè egli rappresenta un prodotto tipico dell'istruzione superiore americana, ma perchè egli è stato assunto alla direzione d'una delle più illustri università di tale nazione (Chicago) e, tra l'altro, è dotato d'una impavida onestà intellettuale che richiama quella di Montaigne. Come quest'ultimo, egli potrebbe apporre sul frontispizio dei suoi scritti la frase: «*Lecteur, c'est ici un livre de bonne foi*». Tali scritti includono parecchie centinaia di saggi e discorsi, ma più significativi di tutti sono i tre libri: *No Friendly Voice* (1936), *The Higher Learning in America* (1936), e *Education for Freedom* (1943). I primi due rivelano il disorientamento in cui fu lasciato dai suoi studi giovanili; il terzo indica quale potrebbe essere il rimedio di tale disorientamento intellettuale. Il riconoscimento della propria situazione culturale lo portò a dichiarare con umiltà socratica che quando venne creato Rettore dell'università si trovò in uno stato di ignoranza essenziale. Infatti, con tipica franchezza egli apre l'ultimo libro con *L'Autobiografia di un Illetterato*, la propria vita.

Hutchins è uno scrittore nato, dotato del dono dell'espressione densa di significato e di un fine umorismo sempre pronto a ravvivarne la sincerità qualora gli avvenga di scoprire ed esporre se stesso. La sua avventura intellettuale non è priva di spunti interessanti. L'intiero itinerario culturale di Hutchins si può dividere in tre grandi periodi. Il primo comprende gli anni trascorsi nella scuola secondaria. Quello che egli ricavò da questo primo periodo di istruzione si può ben definire una « infarinatura » di matematica, scienze e filosofia, prodotto di una serie di corsi magri e stecchiti i quali erano meramente basati su riassunti sconclusionati e su lavorucci di laboratorio. Il secondo è un periodo di risveglio ai problemi più vivi della formazione intellettuale. Costretto a mettersi per il ramo della giurisprudenza, ben presto si accorge che la logica, la psicologia e l'etica sono discipline

indispensabili per un intendimento comprensivo dei problemi giuridici. La idea che la scuola deve essere organizzata su più solide basi gli si fa intanto sempre più viva nella mente. A soli quattro anni di distanza dalla sua prima designazione a professore di legge nella Yale University, egli viene assunto alla Presidenza dell'Università di Chicago (1929). Ma già alcuni anni prima la necessità di risolvere certi problemi l'aveva spinto a scambiare idee col già allora rinomato Mortimer Adler — oggi un aristotelico di primo piano —, che insegnava in questi anni a Columbia University. Adler aveva di recente concepito un'idea rivoluzionaria. Insoddisfatto egli pure della propria formazione culturale, s'era convinto che per colmare tale lacuna occorreva rifarsi alla cultura liberale delle scuole medievali. Occorreva ritornare allo studio dei « Grandi Libri » scaturiti dalle menti luminose e profonde dei geni del Mondo Occidentale, ed in tal modo costruire una base solida di studi classici che servisse ad edificare l'« uomo » prima ancora dello « specialista ». Questa rinnovata coscienza dei valori della classicità costituise il terzo periodo dell'evoluzione spirituale di Hutchins.

Quale fu l'esito di questo suo contatto coi « Grandi Libri » del passato? Anzitutto, egli fu portato a darsi ragione dell'insufficienza delle proprie basi culturali; e, in secondo luogo, gli fu dato di conoscere fino a che punto l'uomo era giunto nella via della propria auto-rivelazione, e di comprendere la impellente necessità di basare l'istruzione sulle arti liberali, che sole — egli n'era ben convinto — possono rendere l'uomo libero. « Per essere veramente libero, l'uomo deve comprendere la tradizione in cui vive », scrive Hutchins a questo punto; e conclude: « O dobbiamo abbandonare l'ideale della libertà oppure ci è gioco-forza educare il nostro popolo alla libertà... È nostro dovere impartire a tutti i cittadini un contenuto di istruzione generale basato sulle arti liberali e sui "Grandi Libri" ».

Questa è l'idea-madre alla base di tutte le riforme educative che consolidarono in breve tempo l'Università di Chicago ed ebbero vasta risonanza in tutta la nazione. Hutchins diventava così il novello Socrate dell'America odierna: nel crivello dell'ironia dialettica egli avrebbe vagliato i tronfi atteggiamenti dei dotti e, resili coscienti della propria inanità, avrebbe iniziato un periodo di ricostruzione intellettuale già rifulgente di gloriosi albori.

Ma, a parte la scoperta della necessità di riorganizzare il mondo della cultura, Hutchins aveva fatto un'altra grande scoperta: *la necessità di una metafisica*. Solo il sapere metafisico, che per natura si sprofonda nel sottosuolo stesso dello scibile, può riconnettere e radici e rami sul tronco di una visione organica unitaria. La metafisica sola, quindi, sarebbe, secondo Hutchins, potuto essere il rimedio efficace contro il disordine e lo scompiglio imperanti nel campo della cultura.

Tale convinzione fu esposta da Hutchins nel suo libro più significativo dal punto di vista critico, *The Higher Learning in America* (13).

(13) R. M. HUTCHINS, *The Higher Learning in America*, Yale University Press, 1^a edizione ottobre 1936, 5^a edizione novembre 1940.

« *The Higher Learning in America* » di Robert M. Hutchins.

L'apparire del libro di Hutchins fu salutato con sincero entusiasmo da quegli intellettuali che s'erano fino allora mantenuti scevri da pregiudizi. Henry Seidel Canby scriveva in quei giorni nella *Saturday Review of Literature*: « Questo è un libro pugnace, reazionario e positivo. Hutchins conosce la situazione delle università americane, e sa pure come si dovrebbe agire al riguardo. Egli non teme né individui, né istituzioni, né il fatto di essere preciso. La bomba che fa esplodere vuole si oda in ogni dove, ed egli non teme, contrariamente a tanti rivoluzionari, di dire che cosa si dovrebbe ricostruire sulle rovine lasciate ». Un altro critico di fama, Mark Van Doren, docente alla Columbia University — la cittadella del naturalismo —, commentava nel *New York Herald Tribune Books*: « Pochi uomini hanno detto tanto a riguardo di qualsiasi argomento in un centinaio di pagine quanto Hutchins ha esposto sull'educazione in questo breve e brillante libro... La sua caratteristica è che egli ha davvero meditato, e meditato seriamente, sulle finalità proprie del liceo e dell'università in un qualunque regime di democrazia... Hutchins nulla ci chiede fuorchè di riflettere su questo punto, e, se ci troviamo unanimi, di riorganizzare le nostre università in tal maniera da fornir loro quel contenuto e quella dignità che egli va cercando. Sarebbe difficile comprendere come ogni benpensante non sia pronto a dargli ragione ».

Invero, le riflessioni che Hutchins tenta di condensare nelle 119 fluenti pagine del suo libro, meritano l'attenzione di ogni onesto pedagogista. Il contenuto del volume è distribuito in quattro capitoli. Nel primo l'autore si propone di esaminare le condizioni esterne in cui il sistema scolastico americano opera. Nel secondo egli presenta le difficoltà principali dell'istituzione universitaria. Nel terzo avanza la sua concezione di « istruzione generale »; e nel quarto capitolo viene delineato un piano ideale di sistema universitario.

La nota che risuona insistente nel decorso di tutto il primo capitolo è data dalla frase stessa iniziale: « *The most striking fact about the higher learning in America is the "confusion" that besets it* » (14).

Codesta confusione si estende da un polo all'altro del mondo del sapere: vi sono corsi impartiti in nome di un programma universitario che chiaramente appartengono alle scuole di avviamento professionale; e perfino nelle discipline tradizionali lo studente è sottoposto più facilmente all'apprendimento, per così dire, dei « trucchi del mestiere » che degli elementi fondamentali.

Quali sono le cause di tale disorientamento? È umiliante dirlo, confessa Hutchins, ma è purtroppo vero che la prima causa è la *auri sacra fames*: « *it is the love of "money"* » (15). Il denaro è la forza che, sfortunatamente,

(14) *Op. cit.*, p. 1. Sottolineatura nostra.

(15) *Ibid.*, p. 4.

orienta i programmi di anno in anno. L'università è quindi concepita venalmente come una impresa commerciale: dà in proporzione di quanto viene pagata. Le sgradite conseguenze d'un tale sistema sono enumerate con freddezza imparziale dall'autore, e debitamente criticate. Una seconda causa è la confusa idea che si ha di democrazia. Il democraticismo applicato all'educazione assume due aspetti, come Hutchins osserva: anzitutto, piena libertà da parte dello studente; e, secondariamente, il principio che l'educazione deve essere immediatamente controllata dall'opinione pubblica. E chi non sa che l'opinione pubblica è, a sua volta, determinata dalle condizioni politiche ed economiche? Di qui l'evidente pericolo di sacrificare i veri interessi dell'educazione per fini assolutamente estrinseci ad essa. Una terza, e non meno grave causa, è l'erroneo concetto di progresso. « La nostra nozione di progresso — osserva Hutchins — è che tutto continuamente migliora e deve migliorare di età in età » (16).

Questo genera un atteggiamento anti-storico, di disprezzo cioè verso le conquiste del passato, e ad un tempo anti-intellettualistico, poichè progresso non è altro che un aspetto dell'evoluzione universale; evoluzione, a sua volta, implica capacità di adattamento alle circostanze continuamente varianti; adattamento, infine, postula senso pratico; ed eccoci ridotti ad un « anti-intellettualismo il quale nega di fatto che l'uomo sia un'animale ragionevole » (17). L'educazione umana viene perciò soppiantata dall'allevamento ed addestramento, o, per essere più precisi, dalla... zootechnica.

L'assurdo di una università anti-intellettualistica viene poi a mala pena giustificato da pseudo-teorie: come, ad esempio, la « teoria dell'uomo insigne » (*the great-man theory*) la quale vuol far credere che tutta l'importanza dell'università consista nel poter ostentare professori di merito, la cui sola fama basti ad attrarre l'attenzione del pubblico; oppure la « teoria della formazione sociale » secondo cui l'università diventerebbe una casa di educazione con lo scopo di formare uomini che sappiano lavorare e conquistare un posto nel mondo, o, al più, che sappiano vivere decorosamente in società. « *The great-man theory and the character-building theory amount to a denial that there is or should be content to education* » (18).

È chiaro, infatti, che tutte queste pretese giustificazioni celano a stento una sconcertante povertà culturale.

Nel capitolo secondo, l'autore si sofferma ancora sul lato negativo del problema. È vero che le università devono essere riformate; ma è proprio qui che si verrà a cozzare contro dilemmi all'apparenza insormontabili. Per citare un caso: come riconciliare i due scopi della formazione universitaria, la ricerca disinteressata della verità da una parte, e, dall'altro canto, la preparazione del giovane alla vita sociale? Non v'è dubbio che la moderna università americana ha decisamente posto l'accento sul « professionismo »: lo scopo ultimo di tale istituzione è praticamente diventato la preparazione di

(16) *Ibid.*, p. 24.

(17) *Ibid.*, p. 26.

(18) *Ibid.*, p. 30.

buoni avvocati, di buoni medici, di buoni ingegneri, ecc. Ora, Hutchins osserva, a parte la permanente impossibilità da parte delle istituzioni universitarie di assolvere questo compito nella sua totalità, si avrà per conseguenza che la cultura cadrà in uno stato di minuto frammentarismo e di disorganizzazione, e la esagerata specializzazione spezzerà ogni comune vincolo di mutua comprensione fra le diverse professioni. Il risultato più disastroso di tale disgregamento sarà perciò la distruzione del mondo dei principii, degli assoluti del logos e dell'ethos, e, conseguentemente, la vanificazione degli stessi presupposti metafisici del vivere individuale e sociale.

Nell'intraprendere la riforma degli istituti di alta cultura eccoci quindi di fronte a tre dilemmi. Il primo è il dilemma del « professionismo ». Il professionismo genera un secondo dilemma, l'« isolazionismo ». Il terzo dilemma, conseguenza ultima dei primi due, è quello dell'« anti-intellettualismo ».

A questo punto, dopo aver esaminate le difficoltà estrinseche (Cap. I) ed intrinseche (Cap. II) del problema, Hutchins passa decisamente a proporre la soluzione (Cap. III). Suffragata dall'autorità dei grandi Maestri dell'Umanesimo d'ogni età — Platone, Aristotele, l'Aquinate, Newman — e da una illuminata esperienza, la tesi dell'autore balza chiara e solidamente fondata: non c'è formazione senza « formazione generale » (*general education*).

Sin dalle prime pagine egli vuol porre in chiaro che la questione non verte sul metodo bensì sul *contenuto*. Il problema non riguarda tanto il *quomodo* della didattica, quanto il *quia*. Codesto contenuto, a sua volta, deve essere tale da riuscire a formare buoni abiti intellettuali, le cinque *virtù intellettuali*, dice Hutchins citando San Tommaso (19): cioè, l'abito dell'induzione, l'abito della dimostrazione, e la sapienza filosofica: che costituiscono le tre virtù speculative; indi, le due virtù dell'intelletto pratico: l'arte e la prudenza. Ciò che fa di questo programma un piano-base di istruzione è che la coltivazione delle virtù intellettuali rappresenta una formazione di valore universale, utile tanto a colui che è destinato alla vita contemplativa come a colui che si darà alla vita di azione. Nè vale il dire che, essendo la vita un flusso e la legge della vita il progresso, è semplicemente illusorio tentare di appoggiarsi a basi supposte comuni, immutabili e necessarie. L'obiezione è del tutto priva di valore, qualora si pensi che istruzione o formazione intellettuale implica insegnamento; insegnamento, conoscenza; conoscenza, verità; e la verità è una e permanente, come dice l'Aquinate (20).

Ed eccoci in piena *metafisica!* Hutchins è giunto alla conclusione della necessità e possibilità di una educazione generale, fondandosi sul fatto che esiste una conoscenza dell'essenziale e dell'eterno, una conoscenza che è alla base d'ogni altro sapere, e che costituisce il glorioso privilegio dell'intelletto *umano*. Qui l'Umanesimo di Hutchins e la metafisica si toccano; che anzi, quest'ultima è la base indispensabile del primo. Qui è la caratteristica di questo ulteriore sviluppo del Neo-Umanesimo Americano: a differenza di

(19) *Summa Theologica*, II, q. 57, art. 2-4.

(20) *Ibid.*, II, q. 94, art. 4.

quello di Babbitt che è marcatamente psicologico ed etico, questo è un umanesimo profondamente metafisico.

La nota vibrata nel terzo capitolo riecheggia in quello seguente ed ultimo del libro. Si è riscontrato che l'unità dell'educazione è stata frantumata. Occorre quindi ripristinarla. Ma quale sarà l'elemento unificatore dei nostri programmi universitari? È ovvio che tale elemento o, più esattamente, tale visione deve essere sufficientemente dominante e comprensiva nella gerarchia delle scienze, da poter integrare e inverare tutti i saperi subalterni. L'università medievale possedeva un principio d'unità: la teologia. Ma la teologia ha perso oggi il suo pristino valore. « La teologia è basata sulla verità rivelata e su articoli di fede. Noi siamo invece una generazione infedele e non diamo più credito alla rivelazione. La teologia implica una ortodossia ed una chiesa ortodossa. Noi non abbiamo né l'una né l'altra. Mirare quindi alla teologia come capace di unificare l'università moderna è futile e vano » (21).

Non c'è quindi altra soluzione che tornare ad Aristotele. La metafisica, quale scienza dei primi principi, è veramente in grado di ordinare ed unificare il sapere. La conclusione finale di Hutchins è dunque un accorato appello per un *ritorno alla metafisica* e, naturalmente, alla metafisica aristotelica, come quella che sola può soddisfare ai bisogni più profondi dell'intelletto umano.

È doveroso rilevare che le concezioni di Hutchins non rimasero lettera morta, ma furono ben presto tradotte, almeno in parte, nell'organizzazione dell'Università di Chicago, ed esperimentate *in toto* in un Liceo, il St. John's College di Annapolis, Maryland. Il successo non si può dire ancora lusinghiero; e questo conferma l'apprensione manifestata da Hutchins circa le difficoltà vigenti nell'ambiente americano e inerenti al problema stesso. Tuttavia, come il Prof. Mercier afferma, tale esperimento « ha recato un audace contributo alla pedagogia americana e al movimento umanistico negli Stati Uniti » (22).

CONCLUSIONE

L'Umanesimo Metafisico non è, né sarà l'ultima tappa nelle conquiste di questo vigoroso movimento della giovane America. Si ricorderà, infatti, che Babbitt non dichiarò, né probabilmente volle concepire il suo umanesimo in modo teistico. Tuttavia, tale concezione conteneva in germe un anelito verso l'alto e verso una interpretazione della dignità dell'uomo di carattere nettamente trascendente. È quindi insita in tale umanesimo la naturale potenzialità ad un completamento di sfondo teistico. Completare il

(21) HUTCHINS, *op. cit.*, p. 97.

(22) L. J. A. MERCIER, *American Humanism and the New Age*, p. 164: Bruce,

Milwaukee, 1948.

quadro umanistico in tale senso fu il compito di WALTER LIPPmann, il quale emerge come esempio luminoso di conversione dal naturalismo all'umanesimo teistico. Più oltre ancora è giunta l'opera di uno dei più prominenti capi delle chiese evangeliche, LYNN HAROLD HOUGH, decano della Drew University, il quale ha gettato il ponte tra umanesimo teistico e Cristianesimo.

Che più? Sviluppando le più genuine implicanze del concetto umanistico, Louis J. A. Mercier ha dimostrato nel suo recente libro già citato (23) che il Cristianesimo Cattolico integrale non è altro che il più autentico integramento di un sano umanesimo. Il Cristianesimo, infatti, rappresenta tipicamente l'ideale d'un *Umanesimo Soprannaturale*.

Ed è questo Umanesimo Soprannaturale — già applicato magistralmente alla pedagogia da Pio XI nella sua grande Enciclica sull'Educazione, e ripetutamente inculcato dall'illuminato e zelante Pio XII — che unico varrà ad unire tutti i popoli nella coscienza comune della loro sublime dignità umano-divina. Sarà questo stesso Umanesimo Soprannaturale che varrà a redimere l'educazione contemporanea ed a sublimarla ad un piano di eternità, che la renderà ad un tempo ministra di Dio e salvatrice dell'uomo. *Quod faxit Deus!*

Don Bosco College, Newton, New Jersey.

RENZO TITONE, S. D. B.

BIBLIOGRAFIA SCELTA DEGLI AUTORI ESAMINATI

BABBITT, IRVING, *On Being Creative* (Houghton Mifflin); *Masters of French Criticism* (id.); *Literature and the American College* (id.); *The Dhammapada* (New York: Oxford Press); *Democracy and Leadership* (Houghton Mifflin).
FOERSTER, NORMAN, *Humanism and America* (Farrar & Rinehart); *Toward Standards* (id.); *The American Scholar* (Univ. of North Carolina Press); *The American State University* (id.); *Literary Scholarship* (id.); *The Future of the Liberal College* (Appleton Cent.); *The Humanities after the War* (Princeton Un. Press).
HOUGH LYNN, HAROLD, *The Christian Cri-*

ticism of Life (Abington-Cokesbury Press).

HUTCHINS, ROBERT, M., *No Friendly Voice* (Univ. of Chicago Press); *Education for Freedom* (Louisiana State Univ. Press), *The Higher Learning in America* (Yale Univ. Press).

LIPPmann, WALTER, *Preface to Morals* (Macmillan); *The Good Society* (Little, Brown). MERCIER, LOUIS J. A., *The Challenge of Humanism* (New York: Oxford Univ. Press); *American Humanism and the New Age* (Bruce).

MORE, PAUL ELMER, *The Christ of the New Testament* (Princeton Univ. Press).

(23) Nota 22.

Note di Pedagogia e di Spiritualità Salesiana

LA DIREZIONE SPIRITUALE DEI GIOVANI NEL PENSIERO DI D. BOSCO

SOMMARIO — 1) Introduzione; 2) Direzione Spirituale in senso ampio; 3) Direzione Spirituale ed Educazione Spirituale; 4) D. S. ed E. S. secondo D. Bosco; 5) Mezzi sociali della E. S. Salesiana; 6) Mezzi individuali della E. S. Salesiana; 7) Questioni cruciali della D. S.; 8) Confessione e Direzione; 9) Conclusione.

I. - Introduzione.

Il compianto signor D. Ricaldone nell'ultima sua opera: «D. Bosco Educatore» al termine della trattazione sul direttore come padre (1) scrive: «Osserviamo infine che D. Bosco non ignorava l'organizzazione d'altri istituti di educazione, dove erano nitidamente distinte la carica di Rettore — con la responsabilità generale e la cura particolare del regime esteriore o disciplinare — e quella di Direttore Spirituale per il regime interiore delle anime. Tuttavia egli volle che il Direttore delle Case Salesiane, pur conservando la responsabilità di tutto, si occupasse particolarmente della direzione spirituale, sia dei fratelli che dei giovani, lasciando al Prefetto o Vice Direttore la cura immediata della disciplina esteriore. Tale è il tipo di paternità spirituale che va senz'altro alle anime, e che Don Bosco volle attuato nei suoi direttori in ordine ai loro dipendenti».

Non ci pare quindi fuori luogo, date soprattutto le istanze del pensiero moderno in questo tema così delicato, vedere quale sia stata la mente di Don Bosco al riguardo, e mettere in giusta evidenza il posto che occupa la direzione spirituale nel suo sistema, come pure i vantaggi della sua posizione nel campo della pedagogia soprannaturale.

Tanto più che talvolta si sente insinuare qua e là che nell'educazione salesiana manca la direzione spirituale, proprio come un tempo nei processi di beatificazione di D. Bosco qualcuno osò domandare: quando pregasse

(1) D. PIETRO RICALDONE, *D. Bosco Educatore*. Vol. I, p. 247, L. D. C., Colle D. Bosco (Asti), 1951.

D. Bosco. Al che rispose trionfalmente lo stesso S. Padre Pio XI invertendo la questione e domandandosi: quand'è che non pregava D. Bosco. Analogamente si vedrà che, non identificando la direzione spirituale con una sua forma particolare, si potrà trionfalmente rispondere che nell'educazione salesiana la direzione spirituale si esercita sempre e dovunque.

D. Bosco non studiò sui libri il modo di dare una formazione spirituale, ma egli fin da piccolo ne sentì la necessità e lamentò a suo riguardo l'assenza d'una direzione spirituale propriamente detta; segno questo d'un precoce intuito in materia e di illustrazioni provvidenziali e soprannaturali di cui fu ricamente dotato in ordine alla sua missione.

Veramente qualcosa aveva ricevuto fin dai primi anni. La buona mamma Margherita, largamente dotata dei Doni dello Spirito Santo, aveva comunicato all'anima di Giovanni molti insegnamenti preziosissimi; e già nel 1824 a Capriglio, Giovanni incontrava in Don Lacqua il suo primo maestro e direttore spirituale. Dice infatti il Lemoyne (2): «Don Lacqua prese a volergli grandissimo bene e ad usargli molti riguardi, occupandosi assai volentieri della sua istruzione e più ancora della sua educazione cristiana. Sorpreso della speciale sua attitudine alla pietà e allo studio, aggiungevagli spiegazioni alle verità già apprese dalla madre, avvertivalo sui mezzi necessari per conservare nell'anima la grazia di Dio, istruivalo con precisione sul modo di accostarsi con frutto al Sacramento della Penitenza e sulla necessità della mortificazione cristiana, per praticare la quale fa duopo vegliare continuamente sulle proprie azioni anche minime, acciocchè non siano guaste dalla superbia ».

Questa Educazione Spirituale purtroppo venne ben presto interrotta per l'opposizione del fratellastro Antonio e fino al 1826 non ci fu più nulla, cioè fino all'incontro con Don Calosso, che diventerà la sua prima vera guida. Nelle memorie scritte da D. Bosco infatti si legge: «Conobbi allora che voglia dire avere una guida stabile, un fedele amico dell'anima, di cui fino a quel tempo ero stato privo. Fra le altre cose mi proibì tosto una penitenza che io ero solito fare, non adattata alla mia età e condizione, mi incoraggiò a frequentare la confessione e la comunione, e mi ammaestrò intorno al modo di fare ogni giorno una breve meditazione, o meglio un po' di lettura spirituale. Nei giorni festivi tutto il tempo che poteva lo passava con lui. Nei giorni feriali, per quanto mi era possibile, andava a servirgli la S. Messa. Da quell'epoca ho incominciato a gustare che cosa sia vita spirituale, giacchè prima agiva piuttosto materialmente e come macchina, che fa una cosa senza saperne la ragione » (3).

Nel frattempo però si era verificato nella vita di Giovanni Bosco un fatto straordinario e cioè il sogno dei nove anni (4), sogno che è un documento di prim'ordine nella spiritualità pedagogica che sarà la caratteristica del Santo. Vi è in esso una missione divina straordinaria, che proviene direttamente da

(2) *Memorie Biografiche*, I, pag. 99.

rino 1946, pag. 36.

(3) SAN GIOV. BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, S.E.I., To-

(4) S. Giov. Bosco, *Op. cit.*, pag. 22-25.

Nostro Signore, che a Giovannino Bosco impone l'Educazione Spirituale (4 bis) dei suoi compagni. Ecco le parole di D. Bosco: « In quel momento apparve un Uomo venerando, in età virile, nobilmente vestito. Un manto bianco gli copriva tutta la persona; ma la sua faccia era così luminosa, che io non poteva rimirarla. Egli mi chiamò per nome, e mi ordinò di pormi alla testa di quei fanciulli, aggiungendo queste parole: " Non con le percosse, ma con la mansuetudine e con la carità dovrai guadagnare questi tuoi amici. Mettiti dunque immediatamente a far loro un'istruzione sulla bruttezza del peccato e sulla preziosità della virtù " ».

Ecco la missione divina ufficiale per una E. S. della gioventù. Si deve mettere a capo e deve fare un'istruzione.

— Chi siete Voi che mi comandate cosa impossibile?

— Appunto perchè tali cose ti sembrano impossibili devi renderle possibili coll'obbedienza e con l'acquisto della scienza.

— Dove, con quali mezzi potrò acquistare la scienza?

— Io ti darò la Maestra, sotto alla cui disciplina puoi diventare sapiente, e senza cui ogni sapienza diviene stoltezza ».

Ecco le qualità del Pedagogo della Santità: dev'essere obbediente alle ispirazioni divine e deve possedere la scienza per dirigere le anime. Questa scienza però non è tanto quella che s'impara sui libri quanto quella che è comunicata dalla *Sedes Sapientiae*.

Due sono infatti i fattori che hanno contribuito all'Incarnazione del Verbo: l'intervento dello Spirito Santo e l'opera di Maria SS. L'E. S. tende a generare Gesù nelle anime, e come la generazione del corpo fisico di Gesù fu opera di Maria SS. sotto l'influsso dello Spirito Santo, così ogni generazione spirituale dev'essere opera di Maria sotto l'ispirazione del Maestro Interiore. L'E. S. è quindi una Maternità Divina partecipata, e in ciò sta la ragione profonda di questa missione, in cui Maria SS. viene costituita Maestra di questa scienza divina, che solo Essa possiede appieno.

Dopo la morte di D. Calosso, Giovanni Bosco fece un altro sogno in cui apprese che doveva più confidare nella bontà del Padre Celeste che non nell'aiuto degli uomini. E infatti scriverà nelle sue memorie (5): « Intanto ero sempre accompagnato dal pensiero di progredire negli studi. Io vedeva parecchi buoni preti che lavoravano nel sacro ministero, ma non poteva con loro contrarre alcuna famigliarità. Mi avvenne spesso d'incontrare per via il mio Prevosto col suo vice-parroco. Li salutava di lontano, più vicino faceva eziandio un inchino. Ma essi in modo grave e cortese restituivano il saluto continuando il loro cammino. Più volte piangendo diceva tra me ed anche con altri: Se io fossi prete, vorrei fare diversamente; vorrei avvicinarmi ai fanciulli, vorrei dire loro delle buone parole, dare dei buoni consigli. Quanto sarei felice, se potessi discorrere un poco col mio prevosto. Questo conforto l'ebbi con D. Calosso; che nol possa più avere? ».

(4 bis) D'ora innanzi nell'articolo indicheremo, per comodità, con le sigle E. S. e D. S. rispettivamente l'Educazione Spirituale e la Direzione Spirituale.

(5) S. Giov. Bosco, *Op. cit.*, pag. 44.

E questa era infatti la volontà del Signore, come appare da due altre testimonianze di D. Bosco stesso: « Oh se allora avessi avuto una guida, che si fosse presa cura della mia vocazione! Sarebbe stato per me un gran tesoro; ma questo tesoro mi mancava! Aveva un buon confessore, che pensava a farmi buon cristiano, ma di vocazione non si volle mai mischiare » (6).

E il Lemoyne asserisce d'aver udito più volte ripetere da D. Bosco: « Finchè non fui posto al Convitto di S. Francesco d'Assisi non ebbi mai una persona che si prendesse una cura diretta dell'anima mia. Feci sempre da me quel che mi pareva meglio; ma sotto un'assidua ed accurata direzione mi sembra che avrei potuto fare più che non feci » (7).

Non è quindi a dubitare che, edotto dalla propria esperienza, D. Bosco, posto a capo di falangi di giovani, si sia subito preoccupato di dare, nel senso più proprio, quella E. S. e quella D. S. da lui tanto bramata e mai stabilmente ottenuta nel tempo della sua giovinezza.

II. - Direzione Spirituale in senso ampio.

Se il problema della D. S. è ancora così intricato da dar luogo a molte discussioni anche fra competenti, ciò è dovuto soprattutto al fatto che si usa lo stesso vocabolo dando però ad esso significati non del tutto identici. Chi lo usa naturalmente in senso un po' vago, chi in senso tecnico secondo il linguaggio di una scuola, chi secondo un significato proprio ma strettamente personale. Di qui le confusioni. Ad evitare ciò noi preferiamo partire dal significato base, quasi direi etimologico, cercando poi di salire sempre più in su fino ai significati tecnici specializzati.

Dirigere significa ovviamente indicare o dare una direzione, e dirigere spiritualmente vorrà dire segnare una direzione nelle vie dello spirito. In questo senso dirigere è guidare. E come si può essere guida d'un altro in vari modi, nei viaggi terrestri o marittimi, così egualmente avviene nelle vie dello spirito, nel viaggio cioè che conduce ogni anima dalla terra al cielo, o, per usare un linguaggio classico in tema di spiritualità, nella salita al Monte Carmelo, come la chiama S. Giovanni della Croce. C'è chi dirige indicando semplicemente la via in forma molto sommaria, c'è chi dà i mezzi per conoscere bene il cammino offrendo un'eccellente carta topografica ed insegnando il modo di usarla rettamente, e c'è infine chi, conoscendo appieno il cammino per personale esperienza, si offre quale guida pratica ed accompagna nel viaggio l'inesperto viandante.

C'è quindi una direzione piuttosto teorica che si limita ad indicare la mèta, c'è poi una direzione più pratica che scende ai dettagli, ma lascia la soluzione definitiva dei singoli dubbi alla persona che deve fare il viaggio, e c'è infine la direzione completa e per eccellenza, che assume tutta la responsabilità della riuscita dell'escursione, accompagnando, eccitando, aiu-

(6) S. Giov. Bosco, *Op. cit.*, pag. 80.

(7) M. B., I, pag. 316.

tando il viandante in tutto il percorso. Quando si tratta di salire un monte in cui i pericoli sono ad ogni pie' sospinto, è evidente che l'unica forma veramente efficace di direzione è la terza, quella cioè della guida alpina autorizzata, che conosce i pericoli, segna la via, e aiuta a percorrerla. Troppe sono nella vita le sorprese per poterci accontentare di una direzione spirituale fatta al tavolo da studio; abbiamo bisogno evidente d'una direzione vitale. Che se queste considerazioni valgono per ogni ceto di persone, molto più convengono alla gioventù che per l'inesperienza della vita ha bisogno di particolari aiuti.

Oggetto della D. S. possono essere i pensieri, le parole e le azioni.

I primi si possono solo conoscere per confessione dell'interessato, ma le parole e le azioni possono essere vedute anche dall'esterno, e possono quindi venir corrette col contatto immediato e diretto dal direttore spirituale molto più e molto meglio che non con la correzione verbale avuta in occasione del colloquio che l'anima istituisce ogni tanto col direttore della sua coscienza. Gli atti e le parole quando vengono corretti e indirizzati al bene in base alle confidenze dell'educando sono oggetto della D. S., quando invece vengono osservati e guidati dall'esterno nella convivenza coll'educatore allora sono oggetto dell'E. S.

La D. S. basata unicamente sulla confidenza dell'educando, e non sull'osservazione diretta dell'educatore, è appunto paragonabile ad un'ascesa sui monti, di cui si ragiona colla guida a viaggio avvenuto, dopo averne preventivamente ricevuti i consigli e gli ammaestramenti. Non è certo questo l'unico mezzo per guidare un'anima alla perfezione; anzi alcune volte non è neppure il mezzo più efficace e più comune.

Comunemente si ritiene che sia dell'essenza della D. S. la cooperazione esplicita e riflessa dell'educando, in ordine al proprio perfezionamento spirituale. Quando però si prende la D. S. in senso ampio, come cooperazione data ad un'individuo in ordine alla suo formazione spirituale, è evidente che basta una cooperazione implicita e spontanea. Può infatti uno essere guidato ad una metà, anche senza che egli lo voglia in modo esplicito e lo intenda in forma riflessa. Per noi quindi esiste una educazione spirituale integrale che abbraccia sia la D. S. tecnica in senso stretto, basata unicamente sulle confidenze dell'educando e sulla volontà decisa ed esplicita di esso a farsi dirigere, sia l'E. S. meno riflessa e più spontanea, basata sull'osservazione diretta dell'educatore e su una volontà implicita dell'educando al proprio miglioramento.

Del resto Pio XI nell'Enciclica *Divini illius Magistri* identifica il fine della D. S. con quello dell'educazione cristiana, là dove dice che « il fine proprio ed immediato dell'educazione cristiana è quello di cooperare all'azione della grazia divina nella formazione del vero e perfetto cristiano cioè alla formazione di Cristo stesso negli uomini rigenerati dal Battesimo ».

Dirigere vuol dire secondo il Palazzi, sorvegliare e guidare una cosa, una persona, un'azienda. Tutt'al più possiamo aggiungere che nella voce « dirigere » si unisce un non so che di primato, per cui non si tratta di una

qualunque sorveglianza o guida, ma di una sorveglianza e guida suprema, che ha quindi tutti i mezzi per il raggiungimento del fine.

Se ora tralasciamo il significato originario e veniamo al significato tecnico e proprio del termine, ci pare che la D. S., *non nomine sed re*, significhi e comprenda:

1) Un influsso sull'intelletto dell'anima diretta, che si attua:

a) comunicando all'interessato un'istruzione nelle vie dello spirito;

b) consigliandogli una decisione pratica nei casi dubbi, allorchè sorgono delle difficoltà nell'applicare le leggi generiche e teoriche ai casi singoli e concreti della vita;

c) abituandolo poco per volta a decidere da solo in casi analoghi.

2) Un influsso sulla volontà dell'educando, che si ottiene:

a) entusiasmando con l'esempio e con la parola detta volontà per il bene;

b) applicando immediatamente a detta volontà i mezzi che su di lei influiscono, sia *ex opere operato* che *ex opere operantis*, come i Sacramenti e la preghiera, ed esercitandola in essi.

E sembrerebbe allora che E. S. e D. S. divengano praticamente sinonimi. Il Gnocchi infatti chiama la D. S. l'anima profonda di tutta l'educazione cristiana (8). E soggiunge anzi: « Le definizioni di educazione cristiana e di D. S. combaciano perfettamente ».

La D. S. richiede la scienza teologico-pastorale nel direttore, la capacità d'intuito o criterio pratico direttivo e la conoscenza dell'educando. La prima si ha dallo studio, la seconda dalle capacità native e dall'esercizio praticato sotto una guida esperta, la terza dalla convivenza e dalle confidenze. La convivenza però non è solo la base per dare la Direzione, ma può essere talora anche una parte della Direzione in atto, e questo minutamente, caso per caso, senza mettere sull'attenti l'individuo, molte volte quasi senza che se ne accorga.

Tutto questo però è vero solo superficialmente, cioè quando si prendono D. S. ed E. S. in senso ampio; occorre invece analizzare più profondamente questi concetti, in modo da togliere le confusioni, e attribuire alla D. S. e alla E. S. il proprio ruolo specifico nella formazione spirituale del giovane.

III. - Direzione Spirituale ed Educazione Spirituale.

Sotto la spinta degli avvenimenti che caratterizzano la nostra epoca, segnatamente per l'impulso che il problema ha ricevuto dal movimento di A. C., la questione della D. S. è oggi alla ribalta della spiritualità contemporanea. E mentre il Godinez (9) dice che « una delle cause principali del

(8) D. CARLO GNOCCHI, *I giovani del nostro tempo e la direzione spirituale*, A.V.E., Roma, 1940, pag. 5.

(9) GODINEZ, *Theol. Myst.*, 1. 7, c. I.

mancato raggiungimento della perfezione è la scarsezza di direttori spirituali », il P. Hertling S. J. invece così riassume la posizione contraria: « Secundum dicta sequentia statuimus:

1) Moderator spiritualis ut talis non habet auctoritatem specialem et consequenter non potest obedientiam exigere.

2) Cum moderator spiritualis simul est superior vel confessarius, auctoritas eius tam late patet quam auctoritas superioris vel confessarii.

3) Proprium et stabilem moderatorem spiritualem, cui statutis temporibus conscientia manifestetur, ad perfectionem indispensabilem esse, demonstrari nequit, nisi in incipientibus.

4) Religiosi praesertim, qui vivunt secundum regulas proprii instituti et mandata superiorum, non indigent insuper speciali moderatori, exceptis iterum incipientibus (magister novitiorum).

5) Utilitas specialis moderationis pendet tum a prudentia poenitentis, tum ab eminentia moderatoris in doctrina et experientia.

6) Amicitia erga moderatorem utilis esse potest, uti docent exempla sanctorum, sed etiam nociva, ut ex aliis exemplis appareat » (10).

Ora in questo cozzo di posizioni è bene porre in rilievo alcuni punti fondamentali, che serviranno a chiarire le idee e a precisare dettagli, che, non essendo stati considerati, hanno finito per imbrogliare la matassa. Lo stesso Hertling annota a questo proposito: « Nomen moderatoris spiritualis vario modo adhibetur, significando: 1) superiorem ecclesiasticum; 2) confessarium; 3) consiliarium; 4) amicum vel magistrum sensu latiore. Cendum tamen, ne ea quae a doctoribus vitae spiritualis de una significatione praedicantur, indistincte ad aliam transferantur » (11).

È perciò che quando presso autori qualificati si cerca una definizione di D. S. si rimane molte volte delusi, e quando si ha la fortuna di trovarla ci si accorge poi di avere tra mano una definizione generica, che si adatta a molte cose che hanno sì relazione con la D. S., ma non sono la D. S. propriamente detta. Quando per esempio si prende la definizione che dà il Gnocchi (12) e cioè: « L'opera dell'uomo come strumento di Dio, per la generazione di Cristo nelle anime », si vede subito come tale definizione conviene anche alla confessione e all'educazione spirituale.

Ora in che relazione sta la D. S. con l'E. S.?

È inutile cercare presso gli autori tale distinzione, perché non ne trattano e facilmente confondono l'una cosa con l'altra, come fa lo Charmot, che pure è uno specialista in materia. Dice infatti a questo proposito: « Il direttore spirituale, che deve essere, per missione, una guida sicura, può scegliersi dei collaboratori e cercare, fra i suoi giovani, il più adatto a trascinare i compagni: suddividendo in tal modo le mansioni, si evita anche l'inconve-

(10) LUDOVICUS HERTLING, S. J., *Theologia ascetica*, Romae, Typis Pont. Univ. Gregorianae 1939, pag. 155-156.

(11) L. HERTLING, S. J., *Op. cit.*, pagina 150.
(12) D. CARLO GNOCCHI, *Op. cit.*, pag. 6.

niente di rendere indispensabile il direttore » (13). Ora questo si addice, come vedremo, all'educatore e non al direttore spirituale propriamente detto.

Cominciamo dal definire esattamente la D. S.

La D. S. è l'opera dell'uomo come strumento di Dio, per la generazione di Cristo nelle anime, basata sulle intime confidenze dell'individuo che chiede la direzione ed è pronto a dare esplicitamente la propria collaborazione.

Il Leclercq dice a questo proposito: « La question de la direction de conscience se rattache à celle de l'obéissance en même temps qu'à la pédagogie. La direction de conscience est une forme d'éducation morale, elle tient en particulier une place importante à l'âge où s'atténue le rôle des éducateurs, parents et maîtres, et où l'être humain, prenant conscience de sa personnalité, cherche son orientation par lui-même. Comme son nom l'indique, la direction de conscience porte sur la vie intérieure. Ce n'est pas une direction professionnelle ou familiale; elle ne porte pas sur la vie extérieure du dirigé, que le directeur peut ne pas connaître ou connaître mal, qu'il ne connaît le plus souvent que par ce que le dirigé en dit — et celui-ci, avec la meilleure foi du monde, peut l'induire en erreur et le fait souvent. La direction porte sur la vie intérieure et n'atteint la vie extérieure que d'une façon indirecte, par la répercussion de la vie intérieure sur le dehors » (14).

Il còmpito quindi del direttore spirituale è quello di formare una coscienza in ordine alla vita soprannaturale. Il direttore spirituale si basa unicamente sulle confidenze dell'anima diretta e si preoccupa unicamente di dirigere i pensieri e comunicare la capacità di giudicare rettamente sul *quid agendum* in ordine alla vita soprannaturale. La coscienza è infatti l'ultimo giudizio pratico che precede l'agire, e quando questo è retto ne viene di conseguenza che sarannorette le parole e le azioni dell'uomo. Il direttore spirituale quindi non si interessa delle parole e degli atti, e cioè della vita dell'anima diretta, osservata dall'esterno, ma si preoccupa unicamente dell'interno, ben sapendo che una volta formata la coscienza, tutto il resto verrà come legittima conseguenza. La D. S. si dovrebbe quindi chiamare più propriamente: Direzione di coscienza.

È subito conveniente notare come nel trattato *De Conscientia* la nozione della coscienza sia legata intimamente alla questione probabilistica, e come, anche oggi, questa questione assorba la maggior parte del trattato stesso. E non è pura coincidenza che appunto nel tempo in cui cominciò ad agitarsi in tutta la sua acutezza il problema probabilistico, si sia affermata in modo straordinario e decisivo la D. S. come mezzo insostituibile e quasi unico di formazione. Il motivo è evidente. Esagerata l'importanza della casistica a de-

(13) FRANÇOIS CHARMOT, S. J., *L'anima dell'educazione: La direzione spirituale*, Tipografia dell'Addolorata, Varese 1935, pagina 305.

(14) Ch. J. LECLERCQ, *Essais de Morale Catholique*, vol. IV: *La vie en ordre*, Tournai, Casterman 1947, pag. 290.

trimento della vera scienza morale, aumentata a dismisura l'autorità estrinseca dei teologi moralisti a scapito della formazione della coscienza dei singoli, veniva *praticamente* a diminuire la virtù della prudenza e il suo ruolo principale nelle decisioni della vita morale, e non rimaneva che accettare l'indispensabilità del direttore spirituale, che sciogliesse *d'autorità* tutti i dubbi che potevano sorgere nel campo delle responsabilità personali, in vista dell'agire morale.

Questa necessità fu sentita specialmente dalle persone che vivevano nel mondo e che non avevano perciò la guida autorizzata di un superiore religioso e di una regola, che stabilisse riguardo ad essi quale fosse la volontà di Dio nei singoli casi della vita.

Pur essendo questa D. S. un'opera educativa, tuttavia si preferì il termine di Direzione, dato che si trattava di adulti da guidare alla perfezione, ed essi non avrebbero facilmente tollerato di essere trattati come bambini, sia pure nelle vie dello spirito, accettando d'avere un pedagogo spirituale. Ma il Vincent nota tuttavia a questo proposito: « Car il s'agit bien ici d'une *pédagogie* dans l'ordre spirituel, l'âme étant par rapport à la perfection, quand le directeur s'en empare pour la cultiver, dans l'état où se trouve l'enfant par rapport à la science, quand il commence son instruction. Il s'agit pour le *pédagogue* spirituel qu'est le directeur de développer une volonté, de la conduire de l'*enfance* à la virilité, de l'*éduquer* au sens étymologique du mot, jusqu'à ce qu'elle adhère au Bien, à Dieu » (15).

La D. S. è dunque una parte della pedagogia spirituale.

Dirigere spiritualmente è dirigere i pensieri e i giudizi e cioè formare l'anima in ordine alla capacità di rettamente giudicare in campo spirituale, basandosi sulle confidenze dell'educando, le quali solo possono direttamente rivelare il suo interno; mentre educare spiritualmente è un dirigere le parole e gli atti e cioè formare l'anima in ordine alla capacità di rettamente operare in campo spirituale, basandosi sull'osservazione esterna dell'educando, la quale solo può direttamente rivelare le manchevolezze della sua formazione interiore, che molte volte sfuggono a lui stesso.

La D. S. dirige l'interno e la coscienza, senza controllare direttamente la vita dell'anima diretta; l'educazione spirituale dirige l'esterno e l'operare cioè la vita dell'anima diretta, senza preoccuparsi direttamente dell'interno dell'educando, ma cogliendolo solo indirettamente come la causa dall'effetto.

Ci pare così che siano ben determinati i campi dell'una e dell'altra, e appaia quindi chiaramente come la formazione integrale perfetta, soprattutto riguardo ai giovani, la si possa ottenere solo dalla congiunzione di questi due mezzi, che debbono realizzare la trasformazione dell'anima in Cristo. È ovvio che anche la D. S. si occupa degli atti e delle parole, in quanto però sono riferiti dall'interessato; e che l'E. S. si occupa dei giudizi interiori in quanto sono impliciti nel parlare e nell'operare del giovane.

(15) FRANCIS VINCENT, *S. François de Sales directeur d'âmes*, Édition troisième, Paris, Beauchesne 1923, pag. 2, nota 1.

Diciamo ora un'ultima parola sulla vita soprannaturale, e poniamoci il problema sul fine dell'Educazione spirituale, analogamente al fine dell'Educazione naturale.

Parliamo di educazione spirituale in senso stretto, cioè della pedagogia della santità, non solo di educazione cristiana che abbraccia anche tutta l'educazione naturale.

Quando nella luce di Dio si cerca come possa un uomo aiutare un suo fratello nell'opera della sua santificazione, si vede che in primo luogo tra i mezzi soprannaturali si deve porre la preghiera fecondata dal sacrificio, poi in seguito l'esempio che conquide e trascina, e infine l'insegnamento o l'opera educativa attraverso la parola.

Quest'ultima ha certamente la sua importanza, perchè « placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes », ma è bene ricordare che non c'è nessuna tecnica educativa, nel campo soprannaturale, tale da ottenere infallibilmente l'effetto. Non c'è nessuna azione organizzata che possa giungere con infallibile efficacia a questa giuntura segreta della personalità umana e del libero dono divino.

In ultima analisi occorre ricordare che tutto è opera della grazia, e che questa estende il suo impero nell'anima, secondo una misura che sfugge ai nostri calcoli e che non si proporziona esattamente ai nostri sforzi. Si può tuttavia parlare di una vera Educazione soprannaturale, come si parla con proprietà di una generazione soprannaturale e di una vita soprannaturale.

Purtroppo questo studio è solo alle sue prime armi, e la pedagogia spirituale non è ancora stata studiata sistematicamente e con profondità. Si tratta di vedere tutto il trattato *De Gratia* in una luce pastorale, e stabilire, per quanto ci è possibile, le leggi che regolano lo sviluppo e la crescita di questa vita soprannaturale. In questo campo l'unico vero Maestro ed Educatore è lo Spirito Santo, che è contemporaneamente l'unico vero Direttore spirituale delle anime; l'uomo non può rivestire che un ruolo strumentale.

E siccome l'E. S. non ha per scopo di condurre il giovane ad una santità generica, ma ha il compito preciso di fare realizzare appieno da ciascun giovane la propria santità individuale secondo i disegni di Dio, in maniera da compiere in modo perfetto l'edificazione del Corpo Mistico di Cristo, ne consegue logicamente:

- 1) la necessità della sottomissione del direttore spirituale umano al direttore spirituale divino che è lo Spirito Santo;
- 2) la necessità di una educazione spirituale fondata sulla conoscenza dell'individuo nella sua concretezza e totalità, ossia la necessità della conoscenza del giovane sia attraverso le sue confidenze intime sia attraverso l'osservazione esterna del direttore, più perfetta e completa che sia possibile;
- 3) la necessità di indirizzare quest'opera secondo le caratteristiche proprie di ciascun individuo;
- 4) la necessità di una impostazione unitaria della E. S., nell'ipotesi che siano parecchi che concorrono organicamente a questa educazione spirituale;

5) la necessità di impostare questa unità della E. S. sull'unità del fine ultimo, comune a tutti (*haec est voluntas Dei sanctificatio vestra*) nel quale si risolvono, in un'armonica gerarchia di valori, i fini delle azioni e delle opere particolari di ciascun individuo (16).

E a proposito del fine si deve aggiungere che, come nell'educazione naturale il fine dell'educazione è lo sviluppo fisico, intellettuale e morale del giovane fino alla maturità, per cui viene considerato uomo ormai in grado di provvedere a se stesso, così analogamente nella vita spirituale il fine di questa educazione dovrà essere lo sviluppo spirituale dell'anima fino al grado in cui avrà sufficienti forze per dirigersi abitualmente da sè, sotto l'unico influsso generale della Santa Madre Chiesa e i consigli abituali del confessore.

È vero purtroppo che per la maggior parte degli uomini, che si trascina per tutto il tempo della vita nella via purgativa, l'azione educativa, e quindi la necessità di una guida spirituale, non cessa che col cessare della vita; essi però in tal caso sono rimasti dei fanciulli nella vita spirituale, senza forza di volontà e senza luce intellettuale sufficiente nelle vie dello spirito. Ma per gli altri occorrerà una guida solo più in certi momenti, per la soluzione di determinati problemi o in situazioni di particolare difficoltà, avendo essi già acquistato quel grado di stabilità che permette loro di guardare serenamente alle difficoltà della vita, l'occhio sempre fisso alle direttive della Chiesa, le quali sono in grado di illuminarli e dirigerli sufficientemente nel mare dell'esistenza.

Concludendo questo punto possiamo asserire che la D. S. è necessaria alle persone del mondo che sono ancora nella via purgativa o alle persone che hanno una particolare missione e vengono condotte per vie straordinarie; ma che tanto più si restringe la necessità e il campo della D. S. quanto più l'anima diventa perfetta, e quanto più si estende l'influsso dell'E. S. che si attua, massimamente nelle Case Religiose attraverso il superiore e la regola, e nelle case di educazione attraverso l'educazione spirituale che viene impartita con abbondanza di mezzi sociali e individuali, nella diuturna convivenza formatrice dell'educatore coll'educando. *Quindi: quanto meno c'è di E. S. tanto più è necessaria la D. S., e quanto più c'è di E. S., tanto meno occorre detta Direzione.*

Date però queste precisazioni, non ci nascondiamo che per le fluttuazioni della terminologia in proposito, la D. S. e l'E. S., come sono state da noi definite, non coincidono più perfettamente con altre accezioni degli stessi termini, che pure sono nell'uso comune.

Così per esempio accade parlando della direzione pubblica e privata. Non tutti gli autori sono d'accordo nel definire queste due direzioni. Il P. Desurmont, un classico della pastorale, definisce così la direzione spirituale pubblica: « È la direzione delle associazioni e degli individui in quanto sono riuniti e sottomessi ad obblighi sociali e per conseguenza esteriori ». Mentre

(16) ADA CIRIBINI SPRUZZOLA, *La formazione della personalità*, in « Supplément Pedagogico », Ediz. « La Scuola », Brescia 1950, n. 2, pag. 149.

per lui la D. S. privata è quella che si occupa soltanto dei doveri intimi e personali della coscienza (17).

È evidente, per quanto si è detto sopra, che la D. S. pubblica coincide nella nostra terminologia con l'E. S., mentre la vera D. S. è quella che lui chiama D. S. privata. Analogamente per altri casi.

IV. - D. S. ed E. S. secondo D. Bosco.

1) TEMPO E LUOGO DELLA D. S.

Abbiamo già detto che D. Bosco non studiò trattati di ascetica e di pastoreale allo scopo di formulare teoricamente lo spirito dell'istituzione che avrebbe dovuto fondare, ma creò una spiritualità viva basata sul buon senso e sulle illustrazioni dall'alto (18).

D. Bosco ebbe nel sangue la D. S. e ne fece uno degli scopi principali della sua vita, e a questa dedicò tutti i suoi mezzi e tutto il suo tempo.

Tutta la sua spiritualità è una spiritualità pedagogica e tutta la sua pedagogia è una pedagogia spirituale.

Egli non stabilì un luogo e un tempo ufficiali per la D. S., perchè fece di tutta la sua vita una D. S., e dirigeva in ogni tempo ed in ogni luogo. E come la cappella doveva essere sempre aperta, così lo doveva essere l'ufficio del superiore.

Tralasciamo di parlare della direzione sacramentale nel tribunale di penitenza, perchè questa è nota a tutti; ma egli questa direzione ammise non come completa e definitiva, ma come uno dei tanti mezzi (certamente fra i principali) che egli aveva a sua disposizione per operare quella ammirabile trasformazione delle anime che aveva intravisto nel suo primo sogno. E anche in questa, quale arditezza di realizzazioni! Per averne ottenuto licenza dal Papa, egli confessava dovunque: nei prati, in vettura, in carcere, per la strada, di notte, di giorno. Come era lontana dalla sua mente «la figura del confessore... ragno», secondo l'espressione di Don Gnocchi, cioè del confessore avulso dalla vita, rinchiuso notte e giorno nel suo un po' misterioso confessionale e pronto ad entrare in azione solo quando un penitente venga a cadere nelle sue pur dolcissime e soprannaturali reti » (19).

Egli fu un infaticabile pescatore d'anime, ed adoperò tutte le mirabili doti di cui il Signore l'aveva fornito, a quest'unico scopo di condurre le anime a Lui e di trasformarle in Lui. *Da mihi animas, caetera tolle.*

Nel sogno del 1884, capolavoro di pedagogia soprannaturale, egli svela i segreti più reconditi delle sue sante industrie, e dice: « La familiarità porta affetto e l'affetto porta confidenza. Ciò è che apre i cuori, e i giovani *palesano*

(17) ACHILLE DESURMONT, *La Charité guide sûre*, E. Vitte Éditeur, Lyon 1948, vol. II, pag. 170-171.

(18) A. AUFRAY, *En cordée derrière un*

(19) D. C. GNOCCHI, *Op. cit.*, pag. 80.

tutto senza timore ai maestri, agli assistenti ed ai superiori. Diventano schietti in confessione e fuori di confessione e si prestano docili a tutto ciò che vuol comandare colui, dal quale sono certi di essere amati » (20).

Abbiamo detto che D. Bosco non stabilì nessun luogo ufficiale per la D. S., ma nel dir ciò prescindiamo evidentemente dal confessionale e dall'ufficio del direttore, dove starei per dire in ogni tempo il confessore e il direttore sono a disposizione degli alunni per risolvere i problemi e i dubbi sia in foro interno sacramentale sia in foro interno non sacramentale o addirittura in foro esterno.

D. Bosco ha sviluppato la D. S. in un clima di schiettezza e di confidenza e pur esigendo tutto da parte del giovane, non ha creato sistemi teorici, ma si è adattato secondo le esigenze e le necessità del momento a ciascuno dei suoi giovani, ben ricordandosi che egli non era che l'amico dello Sposo, e che è l'Ospite Divino delle anime l'unico vero Direttore Spirituale di esse.

C'è a questo proposito una pagina chiarissima di D. Bosco stesso; si tratta di una buona notte data nell'agosto del 1864 e che è opportuno riferire per intero: « Io sono solito di consigliare ai giovani, che entrano nuovi nella casa, quello che Pitagora (celebre filosofo italiano dell'antichità) esigeva dai suoi discepoli. Ogni qualvolta si presentava a lui qualche nuovo alunno, per ammetterlo alla sua scuola, voleva che prima in confidenza gli facesse una minuta dichiarazione, ossia una specie di confessione, delle azioni di tutta la sua vita passata. Notate che egli era un filosofo pagano, il quale però cercava, con le molte cognizioni acquistate, di rendersi utile al suo simile. Chiedeva adunque tale manifestazione, e ne dava la ragione, dicendo: Perchè se io non so tutte le azioni, che hanno fatto nel passato, non posso consigliare i rimedi che richiede il loro stato, e la moralità dei loro costumi. Quando un giovane poi era accettato nella sua scuola come allievo, voleva che gli tenesse il cuore aperto in ogni cosa: perchè, soggiungeva, se io non conosco il loro interno, mi riesce impossibile far loro il bene che desidero e di cui egli hanno bisogno.

« Lo stesso io consiglio a voi, miei cari giovani. Alcuni credono che basti aprire interamente il cuore al direttore spirituale per incominciare una vita nuova e che sia confessione generale quando dicono tutto... È una gran cosa, ma qui non è tutto... Si tratta non solo di rimediare il passato, ma anche di provvedere all'avvenire con fermi proponimenti... In quanto all'avvenire, per camminare con sicurezza dovete rivelare i vostri difetti abituali, le occasioni nelle quali eravate soliti a cadere, le passioni dominanti; stare ai consigli e agli avvisi che vi verranno dati mettendoli fedelmente in pratica; e poi continuare a tenere aperto il vostro cuore con piena confidenza, esponendo di mano in mano i suoi bisogni, le tentazioni, i pericoli, dimodochè chi vi dirige possa guidarvi con sicurezza.

« Ma, s'intende che mettiate per fondamento una buona confessione... In quanto al passato voi, manifestando tutto ciò che avete commesso di male,

(20) *M. B.*, XVII, pag. 108.

lo fate non solo, perchè il confessore possa avere conoscenza dell'anima vostra, ma molto più per assicurare le confessioni della vita trascorsa e acciocchè possiate poi dire: "per lo passato sono tranquillo; così potrò per l'avvenire essere più allegro". Infatti avrete la sicurezza dell'aiuto del Signore in tutte le circostanze della vostra vita, essendo col vostro amore ed umiltà suoi figliuoli ed amici » (21).

2) EDUCAZIONE SPIRITUALE COMUNITARIA.

La D. S. appartiene al Direttore, mentre l'E. S. appartiene a tutti.

L'E. S. nel pensiero di D. Bosco è basata sulla convivenza coll'educando, non di un educatore isolato o di un direttore spirituale solitario, ma di una comunità educatrice.

I Salesiani che hanno abbracciato la vita religiosa alla sequela di D. Bosco, hanno inteso consacrare tutta la loro vita a quest'opera di educazione, ad imitazione del Padre; hanno sentito il bisogno e si sono imposti l'obbligazione di mettere in comune non solo il loro lavoro, ma la loro vita intiera per la più importante e la più delicata di tutte le opere: la formazione spirituale della gioventù.

Fr. Monier, nella *Vita di Gian Giacomo Olier* (tomo I, pag. 332), parla di questa comunità di vita in questi termini: « À leur insu probablement ils (les trois solitaires de Vaugirard) nous donnaient ainsi la notion de l'œuvre nouvelle, sans précédent peut-être, dans laquelle, toutes les distances entre maîtres et disciples étant supprimées, l'éducation serait le fruit d'une complète communauté de vie entre les uns et les autres. Les disciples viendront ou ne viendront pas, mais, en arrivant, ils prendront leur place à côté de ceux qui les attendent, et qui seront moins leurs maîtres que les compagnons de leur vie » (22).

D. Bosco, senza conoscere questi antecedenti, fece qualche cosa di simile. Benchè il direttore sia espressamente incaricato del governo della Casa, tutti gli altri confratelli della comunità, qualunque sia la loro missione particolare, hanno parte alla direzione generale della Casa. J. Blouet parlando di questa direzione a proposito dei Seminari di Francia, così si esprimeva: « Au lieu d'un assemblage disparate où l'on verrait un Supérieur uniquement préoccupé d'administration et de surveillance, un Économe exclusivement absorbé par les soins matériels, des professeurs cantonnés dans leurs livres ou exposés à rechercher au dehors des ministères ou des relations incompatibles avec leurs fonctions, nous avons une communauté parfaitement homogène de vrais éducateurs et de vrais pères des Ordinands au service desquels ils mettent en commun, par une collaboration de tous les instants, leur science, leur expérience, leurs observations quotidiennes, leur sollicitude la plus délicate et la plus attentive » (23).

(21) M. B., VII, pag. 720-721.

(22) J. BLOUET, *La Communauté Educatrice du Clergé de France*, Beauchesne,

Paris 1916, pag. 23.

(23) J. BLOUET, *Op. cit.*, pag. 26-27.

D. Bosco istituì lo stesso sistema nelle sue case. Solo che al posto di un insieme di superiori che democraticamente e con decisioni prese a maggioranza di voti decidano le questioni più importanti e governino in tal modo la casa, egli mise una comunità gerarchica e vitale incaricata dell'educazione dei giovani, nella quale comunità educatrice è quanto mai raccomandata la massima unità nella dipendenza al superiore, e il massimo spirito di iniziativa nella carità più ardente per venire incontro alle svariate necessità delle anime. Al posto di una poliarchia governante egli pose una monarchia del tipo vigente nella Chiesa Cattolica o nella famiglia cristiana. Nel sistema salesiano il superiore è tutto. Del resto questa forma di governo non è che un corollario della vita di famiglia, su cui si basa tutto il sistema. D. Bosco infatti, parlando ai direttori e confratelli il 3 febbraio 1876, diceva: « Tra di noi il superiore sia tutto... Ciò che avviene per il Rettore Maggiore riguardo a tutta la Società, bisogna che avvenga per il direttore in ciascuna casa. Esso deve fare una cosa sola col Rettor Maggiore e tutti i membri della sua casa devono fare una cosa sola con lui. In lui ancora devono essere come incarnate le *Regole*. Non sia lui che figuri, ma la *Regola*... Si procuri inoltre di conservare la dipendenza tra il superiore e l'inferiore, e ciò spontaneamente e non *coacte*. I subalterni si impegnino molto a circondare, aiutare, sostenere, difendere il loro direttore, e stargli fitti attorno a fare quasi una sola cosa con lui. Nulla facciano senza dipendere da lui, perché così facendo dipendono non da lui, ma dalla *Regola*. Non voglio dire qui che non si faccia nessuna azione volta per volta senza il consenso del direttore...; ma intendo che tutti si regolino secondo gli avvisi e le norme che il direttore ha dati, e nelle cose in genere o improvvise da farsi, non si proceda a capriccio, ma si abbia sempre lo sguardo rivolto al centro di unità » (24).

L'obbedienza salesiana è un'obbedienza domestica e funzionale insieme, secondo la felice terminologia del Leclercq (24 bis), e attua così la sintesi dell'obbedienza con lo spirito d'iniziativa.

Si può pertanto concludere che è possibile parlare di una comunità che educa un'altra comunità, una comunità di superiori (meglio di padri e fratelli) che educa spiritualmente una comunità di giovani, anzi i singoli giovani. Con questo metodo si ha maggior unità d'azione e si evita l'obbiezione fatta allo stesso Blouet a proposito dei Seminari Francesi, ed espressa in questi termini: « On trouve que, chez nous, l'autorité du supérieur est trop amoindrie par la participation "des Directeurs" au gouvernement de la maison. Il y a trop de parliamentarisme dans ces Conseils où le Supérieur règne et ne gouverne pas; il y est trop l'esclave des décisions prises par la majorité délibérante » (25).

Del resto lo Charmot conferma quanto sopra dicendo « La legge dell'uno e del multiplo che Dio, a somiglianza della Trinità Santa, ha posto in principio all'inizio di tutte le cose (*erunt duo in carne una*) ed il cui impero si ritrova

(24) M. B., XII, pag. 81.

(24 bis) J. LECLERCQ, *La vocation reli-*

gieuse

Tournai, Casterman 1951, p. 175.

(25) J. BLOUET, *Op. cit.*, pag. 35.

in tutte le manifestazioni della vita, regge tanto l'ordine soprannaturale quanto il naturale. L'individuo, chiunque sia, non basta a propagare la razza: separato è sterile, unito esercita una potenza assai superiore, non solo per la sua capacità personale, ma ben anche per la somma delle forze riunite. Dio s'innesta forse in modo misterioso nel punto d'unione? Non si può dubitarne perché la fecondità, in qualsiasi ordine, è una specie di creazione di nuova vita e manifesta un'energia spirituale che le cause isolate da sole non posseggono » (26).

3) COME SI SVOLGE QUESTA EDUCAZIONE SPIRITUALE ORGANICA E COMUNITARIA.

Il salesiano educa spiritualmente i giovani sempre, continuamente, tutta la giornata. D. Bosco dice: « Quelli che trovansi in qualche ufficio o prestano assistenza ai giovani, che la Divina Provvidenza ci affida, *hanno tutti l'incarico di dare avvisi e consigli* a qualunque giovane della casa, ogni qualvolta vi è ragione di farlo, specialmente quando si tratta d'impedire l'offesa di Dio » (27).

Abbiamo detto che non c'è solo il direttore spirituale ufficiale ma che esiste una comunità educatrice. Occorre quindi l'unità e il rispetto del proprio ruolo organico nel complesso direttivo. Come nel corpo umano è il capo che governa tutte le altre membra, ma i singoli organi del capo dipendono dall'anima intelligente e volitiva che tutto coordina e dirige, così nella casa salesiana. Perciò l'E. S., per i difetti e le mancanze esterne, è data da tutti. L'E. S. un po' più interna per la formazione del carattere, per l'adempimento del dovere, per l'acquisto delle virtù (che hanno un rapporto sociale) è data soprattutto dagli assistenti, dai professori, dal consigliere scolastico o professionale. L'E. S. nel campo della pietà è data specialmente dal catechista. L'E. S. e la D. S. intima e completa, soprattutto in ciò che riguarda la parte più delicata, e cioè la castità, è data in via ordinaria solo dal direttore e dal confessore. D. Bosco in questo, come è suo costume, vuole la massima garanzia e quindi sceglie le persone che gli danno il massimo affidamento; vuole l'unità e la sicurezza ma nello stesso tempo esige che sia salvaguardata la libertà del giovane. D. Bosco non intese mai, in qualità di direttore, di monopolizzare le confessioni dei giovani, ma si diportava come un buon parroco nella sua parrocchia, lasciando che ogni confessore avesse un numero più o meno grande di penitenti a seconda della sua abilità nel saperseli attirare, volendo però che ci fosse gran copia di confessori che come il direttore sapevano dirigere e a cui i giovani liberamente si rivolgessero. Nella vita del Besucco scrisse: « Insistano in secondo luogo sulla grande utilità della scelta d'un confessore stabile da non cambiarsi senza necessità: *ma vi sia copia di confessori*, affinché ognuno possa scegliere colui che sembri più adatto al bene dell'anima propria » (28).

(26) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 127.
(27) *Sist. Prev.*, IV, 1.

(28) ANGELO AMADEI, *D. Bosco e il suo apostolato*, pag. 503.

Tolti però i confessori, tutti gli altri debbono cercare di non usurpare al superiore il compito della direzione suprema delle anime giovanili, assumendosi l'incarico che non è loro affidato dall'obbedienza, ma debbono cercare di convogliare verso il superiore le confidenze intime che il giovane sentisse il bisogno di fare. In questo campo il loro ruolo è ausiliario e transitorio, e devono sempre essere pronti a sacrificare un bene più immediato e apparente, per un bene più profondo e reale, qual è l'esistenza e l'efficacia di tutto il sistema educativo così come lo ha voluto D. Bosco. Egli diceva: « Si insista perchè in ogni casa tutti facciano centro al direttore. Chi in qualche modo vien domandato di consiglio, risponda sempre: " Il direttore che cosa ti ha detto? Interroga il direttore. Consigliati con lui, confidati pienamente con lui e vedrai che te ne troverai contento. Esso è posto dal Signore per conoscere i tuoi bisogni e provvedere: ha lumi speciali per suggerirti ciò che devi fare e ciò che devi fuggire ". Ma guai quando in una casa si formano due centri! Sono come due campi, come due bandiere, e se non saranno contrari, saranno almeno divisi. L'affezione che si mette in uno è a scapito dell'altro. Tutta la confidenza che un giovane pone in chi cerca di attirarla a sè, è tolta a colui che avrebbe diritto di possederla in pieno. La freddezza porta l'indifferenza, la minor stima ed anche un principio di avversione, e un regno diviso sarà desolato. Il direttore procuri adunque che nella sua casa non si rompa l'unità » (29).

Già trattando della correzione dei giovani il buon Padre aveva previsto situazioni difficili e aveva date preziose disposizioni. Nella circolare del 29 gennaio 1883 scriveva: « Alcune volte servitevi di altra persona autorevole che avvisi il giovane e gli dica ciò che non potete, ma vorreste dirgli voi stessi: che lo guarisca dalla sua vergogna, lo disponga a tornare a voi: *cercate colui col quale il ragazzo possa nella sua pena aprire più liberamente il suo cuore, come forse non osa fare con voi*, dubitando o di non essere creduto, o nel suo orgoglio di non dover fare. *Siano questi mezzi come i discepoli che Gesù soleva mandare innanzi a sè perchè gli preparassero la via* » (30).

Quest'ultima frase riassume meravigliosamente il compito della comunità educatrice, che nell'unità più stretta col direttore che è il padre di famiglia, diventa la *longa manus* che arriva dovunque e realizza armonicamente la trasformazione mirabile dei lupi in agnelli.

Se l'E. S. è la preoccupazione principale ed unica di tutta la comunità educatrice, e se la si deve praticare dovunque e da tutti, è chiaro che la sede di detta educazione è dappertutto. C'è però una sede ufficiale per il foro extra sacramentale ed è la Direzione, e c'è una sede comune ed è in prevalenza il cortile. In esso il direttore segue tutti ed ognuno, ma soprattutto quelli che ne hanno un particolare bisogno. E mentre il direttore compie questo suo principale ufficio, lo stesso proporzionalmente è operato da tutti gli altri superiori e in parte anche dagli stessi giovani, che nella Compagnia

(29) M. B., XIV, pag. 45.

(30) M. B., XVI, pag. 444.

dell'Immacolata lavorano attivamente al miglioramento dei loro fratelli. Le paroline all'orecchio di D. Bosco sono rimaste famose e hanno operato miracoli, mentre hanno fatto risparmiare a lui, così assiepato di cure e preoccupazioni, un mucchio di tempo. È infatti un'altra caratteristica di questa E. S. quella di non essere basata ordinariamente su lunghi colloqui, ma su poche parole ardenti, appropriate, che scuotono l'anima, la rafforzano e la illuminano. Per molti giovani che non hanno una problematica acuta e sviluppata, i mezzi generali e comuni di questa E. S. bastano e non richiedono che questo intervento occasionale, che risolve in sul nascere le questioni nuove, in un clima tutto pervaso di confidenza e di affetto. Questo sistema abitua a non dipendere continuamente nelle minuzie dal direttore spirituale, ma a saper risolvere da sè i casi ordinari della vita, ed evita l'introspezione morbosa che è funesta per i giovani soprattutto nel tempo della crisi. Il Faber descrive così questi pericoli: « Ci piace credere che siamo obbedienti e di sentire che siamo diretti; proviamo un certo qual piacere nel vivere in mezzo al tumulto d'una amministrazione spirituale permanente; teniamo consigli di stato senza fine e non tardiamo a diventare gonfi di superbia e goffi, inquieti, misteriosi e vani; ci crediamo persone d'importanza ed esageriamo quel po' di esperienza che abbiamo potuto acquistare. Finalmente diventiamo molli, effeminati, affettati, febbricitanti e languidi. Così perdiamo in gran parte la serietà che è necessaria nei nostri rapporti con Dio, e senza accorgerci cadiamo in una specie d'irriverenza. Noi gettiamo sopra il nostro direttore certe cose che possiamo soltanto abbandonare a Dio; dimentichiamo il carattere immediato di Dio, e questo è il segreto della falsa spiritualità, e finisce sempre coll'impotenza morale » (31).

Questa E. S. è quindi data da tutti (in modo diverso, secondo il proprio ruolo organico nella comunità) continuamente e in ogni luogo, e sarebbe perciò una perdita limitarla ad un tempo e ad un luogo, o accontentarsi della sola D. S., mentre invece si ha a disposizione, da parte degli educatori, un'osservazione e una convivenza continua, che presenta vantaggi molto superiori.

In famiglia tutti educano, papà, mamma, nonni e fratelli maggiori; nella vita salesiana tutti collaborano all'educazione spirituale, nell'unità e nella sottomissione al Padre. Evidentemente questo metodo di E. S. è solo possibile là dove c'è una vera e continua comunanza di vita tra educatori ed educandi, e dove i giovani sono a totale disposizione degli educatori (32).

4) CENTRO COORDINATORE DELLA E. S. SALESIANA.

Come, a testimonianza del Blouet, la comunità direttrice dei Seminari di Francia si radunava periodicamente per trattare del buon andamento del Seminario, e del profitto spirituale dei singoli seminaristi, così nell'istituzione

(31) G. FABER, *Il progresso dell'anima nella vita spirituale*, S.E.I., Torino 1926, pag. 291.

(32) M. B., XIV, pag 22.

salesiana vi sono adunanze periodiche del personale in cui, mentre si danno le osservazioni ai giovani, si opera questo coordinamento di attività spirituale. In esse, oltre a rilevare le mancanze esteriori dei singoli educandi gli educatori si scambiano i pareri sul carattere, indole, inclinazione dei singoli, e così il direttore, centro della E. S., viene a sapere delle cose che per altre vie non avrebbe conosciute e che lo aiuteranno a comprendere sempre meglio il giovane da lui spiritualmente diretto e a dargli quei consigli che gli sono più appropriati. Dopo questo scambio di idee tutti e singoli gli educatori potranno sapere più esattamente e più intimamente quelle cose che loro sono necessarie per guidar bene le singole anime. Agli educatori poi verranno prudentemente e sobriamente comunicate dal direttore quelle notizie che servono a comprendere più intimamente i giovani, senza i rischi morali ai quali essi andrebbero incontro se queste cose più delicate venissero a sapere direttamente da loro. I Regolamenti prescrivono le osservazioni settimanali per gli educatori diretti, come assistenti, maestri, catechista, consigliere, invece quelle mensili per tutti i confratelli della casa e queste sono sempre presiedute dal direttore. Son queste quindi che sono comandate con questo scopo preciso di garantire l'unità della E. S. impartita agli allievi.

5) E. S. UNITARIA.

Ne abbiamo parlato sopra, ma ci pare opportuno sottolinearla ancora una volta a mo' di conclusione, affinché il pensiero di D. Bosco appaia in tutta la sua integrità e possibilmente con le sue stesse parole. Si tratta di leggere alcuni suoi scritti con l'occhio rivolto al nostro problema e vedremo quali fiumi di luce escano dalla semplicità dei suoi insegnamenti.

« Il direttore del Collegio dev'essere tutto consacrato ai suoi educandi, nè mai assumersi impegni che lo allontanino dal suo ufficio, anzi trovarsi sempre con i suoi allievi tutte le volte che non sia obbligatamente legato da qualche occupazione, eccetto che quelli siano da altri debitamente assorbiti (33). Procuri di farsi conoscere ad essi e di conoscerli » (34).

E che in queste parole si veda il direttore nella luce della Paternità Spirituale appare chiaramente da altre osservazioni esplicite di D. Bosco: « Egli dev'essere padre, medico, giudice, ma pronto a sopportare e dimenticare (35). Paternamente desideri di sapere tutto in casa per fare del bene a tutti, del male a nessuno (36). Per reggere bene bisogna che abbia piena influenza sui giovani, e per averla bisogna: 1) che sia stimato santo; 2) che sia riputato dotto, specialmente in quelle cose che interessano gli alunni: se interrogato non sa rispondere, dica al giovane: — Ora non ho tempo, domani ti darò risposta — e abbia pazienza e si istruisca su quel punto per poter rispondere con precisione; 3) che i giovani sappiano di essere amati (37) ».

Sono appunto queste le vere doti del Padre Spirituale.

(33) *Sist. Prev.*, II, 1.

(36) *M. B.*, X, pag. 1102.

(34) *Ricordi confidenziali ai Direttori*.

(37) *M. B.*, VI, pag. 302.

(35) *M. B.*, VII, pag. 509.

Ed ora vediamo come l'E. S. venga invece partecipata a tutti gli altri educatori. D. Bosco parla così di essi: « L'educatore è un individuo consacrato al bene dei suoi alunni: perciò dev'essere pronto ad affrontare ogni disturbo, ogni fatica per conseguire il suo fine, che è la civile, *morale*, scientifica educazione dei suoi alunni (38). Ognuno prosciogli di farsi amare se vuole farsi temere: e vi riuscirà se con le parole, e più ancora con i fatti, farà conoscere che le sue sollecitudini sono dirette esclusivamente al vantaggio spirituale e temporale dei suoi allievi (39).

« Perchè la sua parola abbia prestigio, ciascun superiore in ogni circostanza *distrugga il suo io*. I giovani sono fini osservatori e se si accorgono che in un superiore c'è gelosia, invidia, superbia, smania di comparire e primeggiare egli solo, è perduta ogni influenza di lui sopra il loro animo. La mancanza di umiltà è sempre a danno dell'unità, e un collegio per l'amor proprio di un superiore andrà in rovina. Fioriranno sempre le case di educazione se si guarderà solamente a procurare la gloria di Dio; ma se si chererà la gloria propria, ne verrà mal contento, divisioni, disordine. Il personale faccia un corpo solo col direttore e questi un cuor solo con tutti i suoi dipendenti, senza aver mire secondarie, che non servano per il loro santo scopo (40) ».

Ed ecco la descrizione perfetta della E. S. in forma vitale e non puramente teorica: « C'è poi bisogno di molta pazienza. Quel maestro, quell'assistente potrebbero troncare ogni questione, dando uno schiaffo di qua, una pedata di là, ma questo, riteniamolo bene, se qualche volta tronca un disordine, non fa mai del bene, e non serve mai a far amare la virtù o farla penetrare nel cuore di nessuno. Ci sia il vero zelo cercando ogni modo di far del bene, ma sempre pacatamente, con dolcezza, con pazienza. È cosa che costa, ma la parola pazienza deriva da *patior*, *pateris*, *passus sum*, *pati*, che vuol dire patire, tollerare, soffrire, farci violenza. Se non costasse fatica, non sarebbe più pazienza. Coll'impazientirsi non si ottiene che la cosa non fatta sia fatta e neppure si corregge un suddito con la furia... »

« Poi ci vuole anche quella pazienza che è costanza e perseveranza... Vedete là un giardiniere quanta cura mette per tirar su una pianticella; si direbbe fatica gettata al vento; ma esso sa che quella pianticella col tempo verrà a rendergli molto, e perciò non bada a fatiche, e comincerà a lavorare e sudare per preparare il terreno, e qui scava, là zappa, poi concima, poi sarchia, poi pianta o mette il seme. Poi se come questo fosse poco, quanta cura e attenzione nel badare che non si calpesti il luogo dove fu seminato, perchè non vadano uccelli e galline a mangiare la semente! Quando la vede nascere, la guarda con compiacenza e tosto pensa all'innesto. Lo cerca dalla miglior pianta del suo giardino e taglia il ramo, lo fascia, lo copre, procura che il freddo e l'umidità non lo facciano morire. Quando poi la pianta cresce e volta o si piega da una parte, subito cerca di mettervi un sostegno che la

(38) *Sist. Prev.*, III.

(39) *Regolamenti*, art. gen. 2.

(40) *M. B.*, VI, pag. 389.

faccia crescere diritta; o se teme che il fusto o tronco sia troppo debole, e il vento o la bufera lo possano atterrare, depone accanto un grosso palo, e lo lega e lo fascia, perchè non abbia a succedere il temuto pericolo. Ma perchè, o mio giardiniere, tanta cura per una pianta? — Perchè, se non faccio così, essa non mi darà frutti; se voglio averne molti e buoni, devo assolutamente fare così. — E purtroppo, notate, malgrado tutto ciò soventi volte muore l'innesto, si perde la pianta; ma nella speranza di rifarsi poi, si fan tante fatiche.

« Ancor noi, miei cari, siamo giardinieri, coltivatori nella vigna del Signore. Se vogliamo che il nostro lavoro renda, bisogna che mettiamo molta cura attorno alle pianticelle che abbiamo da coltivare. Purtroppo, malgrado molte fatiche e cure, l'innesto seccherà e la pianta andrà a male; ma se queste cure si pongono davvero, nel maggior numero dei casi la pianticella riesce a bene... Caso mai non riuscisse, il Padrone della vigna ce ne ricompenserà ugualmente, essendo tanto buono! Tenetelo a mente: non valgono le furie, non valgono gli impeti istantanei, ci vuole la pazienza continua, cioè costanza, perseveranza, fatica » (41).

Coloro che desidererebbero poco preventivismo e protezionismo nell'educazione spirituale della gioventù, con la scusa che domani nella vita i giovani saranno allo sbaraglio di tutte le impressioni e seduzioni, rileggano attentamente questa pagina e vedano se il giardiniere o il coltivatore ragionano così quando si tratta di ottenere dei fiori e dei frutti di categoria superiore. Trattare il giovane da adulto è quanto mai pernicioso e fa nascere invece di piante scelte, sterpi ed arbusti selvatici, e al posto di un giardino o di un orto che produce il cento per uno, si ha la classica vigna di Renzo invasa dalle ortiche. Non basta la vitalità intrinseca del buon seme, se non ci sono le condizioni ambientali, almeno fino a che la pianta non si sia sufficientemente sviluppata. E queste stesse considerazioni varranno anche per alcuni problemi peculiari oggi molto agitati, come l'educazione della castità, la formazione alla libertà, e il protezionismo tradizionale della Chiesa in tutto ciò che riguarda letture, cinematografi, radio, ecc. Lo Charmot commenta a questo proposito: « La perfezione non si ottiene, generalmente parlando, in un ambiente mediocre; per migliorare la specie sono necessarie, in qualunque ordine, sia vegetale, animale o umano, l'atmosfera, la coltura, la selezione. La formazione spirituale del fanciullo è quindi il fiore ed il frutto d'una terra eccellente, lavorata con assiduità e sapienza. L'E. S., che vuole rigoglio di vita e raccolta abbondante, comincerà ad occuparsi soprattutto del terreno: *in omnibus labora* » (42).

Evidentemente in questo tipo di formazione, mentre c'è la massima sicurezza e la massima riussita, ci può essere il pericolo di formare poco al senso di responsabilità e alla capacità di vita in piena libertà, per quelli che subissero un po' materialmente l'ambiente e non si dessero pensiero di prepararsi coscientemente alla vita. Ma oltre che l'adulto ha maggior forza per

(41) M. B., XII, pag. 456-457.

(42) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 262-263.

resistere e maggior capacità di adattamento senza detrimento proprio, sarà compito del direttore segnalare le difficoltà, comunicare caso per caso la sua esperienza nei punti difficili e dubbi, richiamando l'attenzione del diretto, che forse non si preoccuperebbe d'imparare. Sarà anche suo compito ogni tanto far fare qualche esperienza, in cui il diretto esperimenti le sue forze e la sua capacità sempre sotto il controllo del direttore, che darà il giudizio orientativo. Questo nella E. S. basata sull'assistenza continua è possibile al massimo, perchè se detta assistenza è continua, è anche per così dire invisibile, dato che l'educatore è in mezzo ai giovani come un compagno, e il clima è perciò di libertà. Il giovane adunque ha molte volte occasione di fare di sua testa e testimoniare quindi come sa prepararsi al domani; senza tener conto dell'allenamento all'apostolato che lo tempra interiormente e lo matura alla responsabilità.

V. - Mezzi sociali della E. S. salesiana.

Ne sceglieremo solamente alcuni che riteniamo più significativi.

1) LA CREAZIONE DI UN CLIMA SPIRITUALE.

L'Oratorio di D. Bosco era tutto pervaso d'una atmosfera soprannaturale che avvolgeva completamente l'alunno e che l'alunno respirava nutrendosene senza pressochè accorgersene.

« Chi visita l'Oratorio, scriveva il Vescovo di Vigevano, De Gaudenzi (lettera a Pio IX, 4 aprile 1875), ed i vari stabilimenti diretti e governati dal Signor D. Bosco coadiuvato dai suoi sacerdoti, vi sente tosto un non so che di pio, che non è dato facilmente di sentire in altri istituti; par che negli istituti di D. Bosco si respiri proprio il buon odore di Gesù Cristo » (43).

Anche un altro Vescovo, il Vescovo di Casale, Ferrè, fu colpito dalla pietà osservata nelle case di D. Bosco. Il dotto prelato disse una volta in presenza di ragguardevoli persone che un gran segreto di Don Bosco nella sua opera educativa era imbevere i giovani delle pratiche di pietà. « L'atmosfera stessa che li circonda, continuò, l'aria che respirano è impregnata di pratiche religiose. I giovani così impressionati non osano quasi più, anche volendo, fare il male; non hanno mezzi di farlo; dovrebbero muovere contro corrente per divenir cattivi; trascurando le pratiche di pietà, si troverebbero come pesci fuor d'acqua. Questo è che li rende docili e li fa operare per convinzione e per coscienza, sicchè una ribellione non è neanche possibile immaginarla. Le cose vanno per forza irresistibile » (44).

E Don Caviglia nella vita di Giovanni Moraschi dice che la religione, nel vivere salesiano (non osa dire *sistema*, che ha troppo l'aria di cosa dottrinale, preconcetta e voluta per arte, contraria cioè alla spontaneità del cuore), la religione, anzichè un insegnamento programmatico e un'osservanza

(43) E. CERIA, *D. Bosco con Dio*, L.D.C., Colle D. Bosco (Asti) 1947, pag. 233.

(44) E. CERIA, *Op. cit.*, pag. 233-234.

regolamentare, è anch'essa una vita, la vita soprannaturale del giovane, e scaturisce genuinamente di per sé da tutto l'insieme della convivenza ed è, come a dire, nell'aria che si respira; e come ne è il principio motore così tutto la compenetra e ne dà in fine il risultato. C'è insomma in questo modo di vivere un qualche cosa che non appare e ne contiene il segreto, e lo distingue da ogni altro congenere, col quale può avere certe somiglianze esteriori, ed anche comunanza di intenti, ma non somiglia nella sua intrinseca ragione. — È infatti l'impressione di tutti coloro che vengono a contatto della vita salesiana: vi trovano uno spirito ed una atmosfera caratteristica ed indefinibile che tutto pervade, ed è la ragione principale dell'efficacia dell'educazione.

2) USO FREQUENTE DELLA CONFESSIOINE E COMUNIONE.

« Il primo mezzo per educar bene, dice D. Bosco, è il far fare buone Confessioni e buone Comunioni (45). Questi due Sacramenti sono i più validi sostegni della gioventù (46).

« La frequente Confessione, la frequente Comunione, la Messa quotidiana sono le colonne che devono reggere un'edificio educativo, da cui si vuole tener lontano la minaccia e la sferza. Non mai obbligare i giovanetti alla frequenza dei SS. Sacramenti, ma soltanto incoraggiarli e porgere loro comodità di approfittarne. Nei casi poi degli Esercizi Spirituali, tridui, novene, predicationi, catechismi, si faccia rilevare la bellezza, la grandezza, la santità di quella religione che propone dei mezzi così facili, così utili alla civile società, alla tranquillità del cuore, alla salvezza dell'anima, come appunto sono i SS. Sacramenti. In questa guisa i fanciulli restano spontaneamente invogliati a queste pratiche di pietà, vi si accosteranno volentieri con piacere e con frutto (47).

« Punto culminante per ottenere la moralità dei giovani è al certo la frequente Confessione e Comunione, ma proprio ben fatte (48); chè la solo frequenza ai Sacramenti non è indizio di bontà (49).

« La frequente Comunione dev'essere spontanea. Non farsi scorgere che si osserva se alcuno dei giovani non va alla Comunione. Esortare, esortare, e niente più » (50).

3) ASSISTENZA AMICHEVOLE E CONTINUA.

Con essa si impediscono i cattivi esempi e si vengono a conoscere magnificamente i giovani. Don Carlo Gnocchi dice che « la prima condizione per acquistare questa conoscenza è quella di tenere i contatti con i giovani. Non c'è massa più rapidamente marcante di questa e basta un ritardo di pochi anni per perdere irreparabilmente il collegamento. Solo la comunione con-

(45) M. B., IV, pag. 555.

(48) M. B., XIII, pag. 270.

(46) S. Giov. Bosco, *Vita di Domenico Savio*, cap. XIV.

(49) M. B., XI, pag. 278.

(47) *Sist. Prev.*, II, 4.

(50) M. B., XIII, pag. 827.

tinua della vita può farci cogliere e conferirci il *tono* caratteristico della giovinezza; nessun manuale e nessun corso di aggiornamento può supplire a questa intonazione sperimentale » (51).

Non spenderemo molte parole sull'argomento perchè l'assistenza è la nota dominante del sistema e se ne parla dovunque. Bisogna solo ricordare agli assistenti quelle parole del Tommaseo che descrivono mirabilmente la loro missione, affinchè non avvenga che mentre sono nella posizione di fare il maggior bene e in maniera più immediata, abbiano ad ottenere l'effetto opposto: « I prefetti, dice infatti il Tommaseo, intitolati anche istitutori, ma non trasmutati dal titolo, dico i custodi dei giovani nei collegi, dovrebbero avere l'autorevolezza del direttore, il sapere del professore, la pazienza del servitore, la famigliarità del collega, la tenerezza della madre; ma i più sono tali che anche i buoni tra loro, gli allievi li riguardano come un non so che tra il cameriere e il carceriere » (52).

L'assistenza di D. Bosco era viva, attiva, spirituale, oculata e lieta. « Egli era sempre in mezzo ai ragazzi, ci narrava Don Reviglio, s'aggirava qua e là, si accostava ora all'uno ora all'altro, senza che se ne avvedessero li interrogava per conoscerne l'indole ed i bisogni. Parlava in confidenza all'orecchio a questo e poi a quello, dando qualche santo consiglio e invitando ai divini Sacramenti. Fermavasi presso coloro che per caso si mostrassero melanconici e studiavasi di infondere in essi l'allegria con qualche lepidezza. Egli poi era sempre lieto e sorridente, ma nulla di quanto accadeva sfuggiva alla sua attenta osservazione, ben sapendo di quali pericoli potesse essere causa l'agglomeramento di giovani di varie età, condizione e condotta. E non intermetteva questa sua vigilanza, anche quand'ebbe chierici e preti assidui nell'assistenza, volendo egli pel primo stabilire col suo esempio il metodo così importante di non lasciar mai i giovani da soli » (53).

D. Bosco diceva: « Le mancanze dei giovani derivano in gran parte dal difetto di sorveglianza; vigilando, si previene sufficientemente il male e non c'è bisogno di reprimere (54). Non rimanga nè cosa nè persona nè ragazzo nè luogo, che non sia affidato a qualcuno (55). Gli assistenti sorveglino i giovani dappertutto, mettendoli quasi nell'impossibilità di far male (56); sorveglierli come se fossero cattivi, ma far in modo che si credano da noi stimati buoni (57); assisterli insomma senza aver l'aria di farlo e prendere parte anche ai loro giochi, tollerare i loro schiamazzi e le noie che arrecano (58).

« Nella assistenza poche parole, molti fatti e si dia agio agli allievi di esprimere liberamente i loro pensieri; ma si stia attenti a rettificare ed anche a correggere le espressioni, le parole, gli atti che non fossero conformi alla cristiana educazione » (59).

(51) D. C. GNOCCHI, *Op. cit.*, pag. 75.

(52) A. MONFAT, *I veri principi dell'educazione*, traduzione e note di Francesco Brighi, edizione II, Libreria Salesiana, Torino, 1892, pag. 327, nota 1.

(53) M. B., III, pag. 119.

(54) M. B., XVI, pag. 168.

(55) *Lettera a D. Bologna*, 21 marzo 1880.

(56) M. B., VI, pag. 390.

(57) M. B., XIV, pag. 849.

(58) M. B., IV, pag. 553.

(59) *Regolamenti*, art. gen.

4) BUONE NOTTI.

« Ogni sera dopo le ordinarie preghiere, e prima che gli allievi vadano a riposo, il direttore, o chi per esso, indirizzi alcune affettuose parole in pubblico, dando qualche avviso o consiglio intorno a cose da farsi o da evitarsi; e studi di ricavare le massime da fatti avvenuti in giornata nell'istituto o fuori; ma il suo sermone non oltrepassi mai i due o tre minuti. Questa è la chiave della moralità, del buon andamento e del buon successo dell'educazione (60). Ma poche parole: una sola idea di maggiore importanza, ma che faccia impressione, sicché i giovani vadano a dormire ben compresi della verità stata loro esposta (61). Con questo mezzo si taglia la radice ai disordini prima ancora che nascano » (62).

La buona notte è uno dei grandi segreti della E. S. salesiana. Le parole di D. Bosco sopra riferite, nella loro semplicità, ci dicono ben poco; ma noi sappiamo quale influsso straordinario abbiano nell'ambiente le buone notti, quando ogni sera sono rivolte alla comunità radunata *dopo le preghiere, prima d'andare a riposo*. Il tempo è stato scelto con particolare intuito. Il tono, come dice Don Bosco, dev'essere intonato con l'ora: sono alcune *affettuose parole*. D. Bosco raccomanda che siano pratiche e di attualità. Ma poi dà una sentenza che fa addirittura sbalordire, se non si avesse una conoscenza vitale dell'efficacia di questo mezzo: questa è la chiave della moralità e del buon successo dell'educazione.

Il Tommaseo nota a questo proposito: « O da quelle preghiere o dalla Scrittura Santa o dalla commemorazione della festa che corre quel dì, o anco da scrittore potente, trascegliete poche parole, anco una sola, che sia feconda di pensieri ed affetti, nella quale fermendo la mente, possiate prendere sonno. Le idee religiose hanno, tra gli altri benefici, questo di proprio, che esercitano, senza stancare o irritare, il pensiero e l'affetto; e sublimando, acquietano. Così gl'intervalli (vuoti, se non tediosi, e tormentosi talvolta) della vigilia, e i più brevi tra l'un sonno e l'altro, saranno non sterili all'anima; e a lei potrà, pur nei sogni, da quelle grandi memorie tralucere un qualche raggio del giorno immortale » (63).

Ci permettiamo di sottolineare che molti dei pensieri del libro ora citato, segnatamente quelli raccolti sotto il titolo: « Ai giovani, consigli di moralità sociale », sono eccellenti temi per la buona notte. Per ulteriori notizie sull'argomento si veda il piccolo ma magistrale studio del Ceria nel terzo volume degli Annali (64).

(60) *Sist. Prev.*, II, 6.

(61) *M. B.*, VI, pag. 94.

(62) BARBERIS, *Cronaca*, giugno 1875.

(63) N. TOMMASEO, *Educazione e ammaestramenti del popolo e della nazione italiana*,

Un. Tip. Editr., Torino 1871, pag. 211.

(64) EUGENIO CERIA, *Annali della Società Salesiana*, vol. III, Torino, S.E.I. 1946, cap. XLI, p. 856.

5) COMPAGNIE RELIGIOSE.

Lo Charmot ci ricorda che « un collegio senza vita spirituale intensa è la rovina della gioventù (65), e che quindi per raggiungere il suo scopo deve essere, nel suo vero senso, una scuola d'ascetismo cattolico » (66). Per ottenere questo è però assolutamente necessario attrezzare i giovani alla lotta e alla conquista, e questo lo si ottiene con le Compagnie religiose. D. Bosco a Domenico Savio diede come primo consiglio per tendere alla santità che lavorasse per guadagnare a Dio le anime dei compagni. Tutti i giovani che escono da un collegio devono essere degli apostoli: o tenderanno ad una vocazione superiore, sacerdotale o religiosa, o dovranno essere dei militanti nell'Azione Cattolica. Ad ogni modo dovranno essere allenati all'apostolato nel senso proprio della parola. Quest'allenamento lo si ottiene attraverso le compagnie. Per una perfezione individualistica il sussidio di queste associazioni potrebbe anche essere secondario, quantunque rimanga sempre un fattore importante per la forza dell'esempio, che ha sul giovane un influsso straordinario, ma per una perfezione apostolico-sociale tale sussidio acquista un ruolo assolutamente principale.

In un ambiente poi retto dallo spirito di famiglia, se non c'è questa terza forza che proviene dal basso e si organizza per andare incontro ai desideri dei superiori, poco o nulla si otterrà di stabile e duraturo. Timon David, il grande educatore e pedagogista marsigliese, chiama le compagnie i canali per cui il direttore comunica il suo spirito e la sua volontà all'opera che dirige. Esse sono il mezzo principale per mantenere il buono spirito di un'opera e il buon andamento di una comunità. Le compagnie stanno all'opera come il motore alla macchina, come l'anima al corpo. Il loro lavoro è silenzioso, ma si svolge dovunque, e quanto meno percepito tanto più è efficace. Nel clima salesiano le compagnie hanno un ruolo di prim'ordine. Bisognerebbe fare un'analisi dei singoli regolamenti, ma soprattutto di quelli della Compagnia dell'Immacolata, scritti dal Beato Domenico Savio e approvati e corretti da D. Bosco, per comprenderne tutto il valore e l'efficacia. Lasciamo questo ad uno studio speciale (67).

VI. - Mezzi individuali della E. S. salesiana.

Evidentemente, come per i mezzi sociali, ne consideriamo solo alcuni più caratteristici.

1) SCHIETTEZZA E CORAGGIO.

Sono queste due caratteristiche del metodo salesiano. Lo Charmot le ammette come essenziali per ogni D. S. degna di questo nome. Chi non ha il

(65) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 267.

(66) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 325.

(67) V. « Le Compagnie », Febbraio 1952, p. 26, E. VALENTINI, *Efficacia peda-*

gogica delle Compagnie nel pensiero di D. Bosco. Detto articolo fu pubblicato anche sotto altra forma dall'*Osservatore Romano* del 9 marzo 1952.

coraggio di varcare la linea del fronte che gli oppone il rispetto umano, e stenta a compiere il gesto ardito che gli apre la porta della coscienza, non può assolutamente avere un influsso efficace sui giovani. Guai al direttore pusillanime! Abbiamo a questo proposito degli insegnamenti chiarissimi di Don Bosco. Ecco come li riassume D. Ceria: « Egli subito nel primo incontro parlava loro dell'anima; anzi su questo punto aveva un'opinione, che forse cagionerà qualche sorpresa. Riteneva che se all'entrata di un giovane il superiore non dimostra amore per la sua eterna salvezza, se teme di parlargli prudentemente delle cose di coscienza, se parlandogli dell'anima usa mezzi termini o gli dice in modo vago, ambiguo di farsi buono, di farsi onore, di ubbidire, studiare, lavorare, non produce effetti durevoli, ma lascia le cose come sono e non se ne guadagna l'affezione. È un passo falso ed essendo il primo riesce difficile correggerlo; tanto gli aveva insegnato una lunghissima esperienza. — Il giovane, soleva dire, ama più che non si creda di sentirsi parlare dei suoi interessi eterni e capisce da ciò chi gli vuole e chi non gli vuole veramente bene. — Nè a far ciò deve essere soltanto il superiore della casa; ma raccomandava che segnatamente in principio dell'anno tutti gli altri nell'insegnare, nell'assistere, nel correggere, nel premiare facessero vedere ai giovani essere l'unico movente il bene dell'anima loro.

« Dai maestri voleva che si considerasse la scuola come un mezzo per fare del bene. — Voi siete, diceva loro, come i parroci nella propria parrocchia, come i missionari nel campo del proprio apostolato. Perciò di quando in quando mettete in risalto le verità cristiane, parlate dei doveri verso Dio, dei Sacramenti, della divozione alla Madonna. — Voleva insomma che le loro lezioni fossero cristiane e che nell'esortare gli alunni ad essere buoni cristiani si mostrassero franchi e amorevoli. — Ecco, diceva, il gran segreto per affezionarsi la gioventù e acquistarne tutta la confidenza. Chi ha vergogna di esortare alla pietà, è indegno d'essere maestro; ed i giovani lo disprezzano ed egli non riuscirà ad altro che a guastare i cuori che la Divina Provvidenza gli ha affidati » (68).

« Per far del bene, era solito a ripetere, bisogna avere un po' di coraggio, essere pronti a soffrire qualunque mortificazione, non mortificare mai nessuno, essere sempre amorevoli. Con questo sistema gli effetti da me ottenuti furono davvero consolanti, anzi magnifici. Chiunque, anche oggi giorno, potrebbe riuscire al pari di me, purchè abbia la disinvoltura e la dolcezza di S. Francesco di Sales » (69).

E altrove: « Il prete per fare molto bene bisogna che unisca alla carità una grande franchezza » (70).

2) FAMILIARITÀ E CONFIDENZA.

Non c'è miglior commento a questo binomio, della lettera di D. Bosco all'Oratorio in data 10 maggio 1884. « Familiarità coi giovani specialmente

(68) E. CERIA, *Op. cit.*, pag. 220.

(69) *M. B.*, III, pag. 52.

(70) *M. B.*, III, pag. 49.

in ricreazione. Senza familiarità non si dimostra l'affetto e senza questa dimostrazione non vi può essere confidenza. Chi vuole essere amato bisogna che faccia vedere che ama. Gesù si fece piccolo coi piccoli e portò le nostre infermità. Ecco il Maestro della familiarità! Il maestro visto solo in cattedra è maestro e non più, ma se va in ricreazione coi giovani diventa come fratello.

« Se uno è visto solo a predicare dal pulpito si dirà che fa nè più nè meno che il proprio dovere, ma se dice una parola in ricreazione è la parola di uno che ama. Quante conversioni non cagionarono alcune sue parole fatte risuonare all'improvviso all'orecchio di un giovane nel mentre che si divertiva! Chi sa di essere amato, ama, e chi è amato ottiene tutto, specialmente dai giovani. Questa confidenza mette una corrente elettrica tra i giovani e i superiori. I cuori si aprono e fanno conoscere i loro bisogni e palesano i loro difetti. Questo amore fa sopportare ai superiori le fatiche, le noie, le ingratitudini, i disturbi, le mancanze, le negligenze dei giovanetti. Gesù Cristo non spezzò la canna già fessa, nè spense il lucignolo che fumigava. Ecco il vostro modello. Allora non si vedrà più chi lavorerà per fine di vanagloria; chi punirà solamente per vendicare l'amor proprio offeso; chi si ritirerà dal campo della sorveglianza per gelosia di una temuta preponderanza altrui; chi mormorerà degli altri volendo essere amato e stimato dai giovani, esclusi tutti gli altri superiori, guadagnando null'altro che disprezzo ed ipocrite moine; chi si lascia rubare il cuore da una creatura e per fare la corte a questa trascuri tutti gli altri giovanetti; chi per amore dei propri comodi tenga in non cale il dovere strettissimo della sorveglianza; chi per un vano rispetto umano si astenga dall'ammonire chi deve essere ammonito. Se ci sarà questo vero amore, non si cercherà altro che la gloria di Dio e la salute delle anime. Quando illanguidisce questo amore allora è che le cose non vanno più bene. Perchè si vuol sostituire alla carità la freddezza di un regolamento? Perchè i superiori si allontanano dall'osservanza di quelle regole di educazione che D. Bosco ha loro dettato? Perchè al sistema di prevenire colla vigilanza e amorosamente i disordini, si va sostituendo a poco a poco il sistema, meno pesante e più spicco per chi comanda, di bandir legge che, se si sostengono coi castighi, accendono odi e fruttano dispiaceri; se si trascura di farle osservare, fruttano disprezzo per i superiori e sono causa di disordini gravissimi?

« E ciò accade necessariamente se manca la familiarità. Se adunque si vuole che l'Oratorio ritorni all'antica felicità, si rimetta in vigore l'antico sistema: il superiore sia tutto a tutti, pronto ad ascoltar sempre ogni dubbio o lamentanza dei giovani, tutto occhio per sorvegliare paternamente la loro condotta, tutto cuore per cercare il bene spirituale e temporale di coloro che la Provvidenza gli ha affidati » (71).

(71) *M. B.*, XVII, pag. 110.

3) AMOREVOLEZZA.

È il grande segreto che sfonda ogni ostacolo e vince umanamente ogni battaglia. Anche qui il sogno del 1884 dà insegnamenti insostituibili: « Come si possono rianimare questi miei cari giovani? » domanda D. Bosco nel sogno a Buzzetti.

— Colla carità!

— Con la carità? Ma i miei giovani non sono amati abbastanza? Tu lo sai se io li ami. Tu sai quanto per essi ho sofferto e tollerato nel corso di ben 40 anni, e quanto tollero e soffro ancora adesso. Quanti stenti, quante umiliazioni, quante opposizioni, quante persecuzioni, per dare ad essi pane, casa, maestri e specialmente per procurare la salute alle loro anime. Ho fatto quanto ho saputo e potuto per coloro che formano l'affetto di tutta la mia vita.

— Non parlo di lei!

— Di chi dunque? Di coloro che fanno le mie veci? Dei direttori, prefetti, maestri, assistenti? Non vedi come sono martiri dello studio e del lavoro? Come consumano i loro anni giovanili per coloro, che ad essi affidò la Divina Provvidenza?

— Vedo, conosco; ma ciò non basta: ci manca il meglio.

— Che cosa manca adunque?

— Che i giovani non solo siano amati, ma che essi stessi conoscano di essere amati.

— Ma non hanno gli occhi in fronte? Non hanno il lume dell'intelligenza? Non vedono che quanto si fa per essi è tutto per loro amore?

— No; lo ripeto, ciò non basta.

— Che cosa ci vuole adunque?

— Che essendo amati in quelle cose che loro piacciono, col partecipare alle loro inclinazioni infantili, imparino a veder l'amore in quelle cose che naturalmente loro piacciono poco; quali sono, la disciplina, lo studio, la mortificazione di se stessi; e queste cose imparino a fare con slancio ed amore...

« Poi quel mio amico ripigliò: — Negli antichi tempi dell'Oratorio lei non stava sempre in mezzo ai giovani e specialmente in tempo di ricreazione? Si ricorda quei begli anni? Era un tripudio di paradiso, un'epoca che ricordiam sempre con amore, perchè l'affetto era quello che ci serviva di regola, e noi per lei non avevamo segreti.

— Certamente! E allora tutto era gioia per me e nei giovani uno slancio per avvicinarsi a me, per volermi parlare, ed una viva ansia di udire i miei consigli e metterli in pratica. Ora però vedi che le udienze continue e gli affari moltiplicati e la mia sanità me lo impediscono.

— Va bene: ma se lei non può, perchè i suoi Salesiani non si fanno suoi imitatori? Perchè non insiste, non esige che trattino i giovani come li trattava lei?

— Io parlo, mi spolmono, ma purtroppo molti non si sentono più di far le fatiche di una volta.

— E quindi trascurando il meno, perdono il più e questo *più* sono le loro fatiche. Amino ciò che piace ai giovani e i giovani ameranno ciò che piace ai superiori. E a questo modo sarà facile la loro fatica. La causa del presente cambiamento nell'Oratorio è che un numero di giovani non ha confidenza nei superiori. Anticamente i cuori erano tutti aperti ai superiori, e i giovani amavano ed obbedivano prontamente. Ma ora i superiori sono considerati come superiori e non più come padri, fratelli e amici; quindi sono temuti e poco amati. Perciò se si vuol fare un cuor solo ed un'anima sola, per amore di Gesù bisogna che si rompa quella fatale barriera della diffidenza e sotterri a questa la confidenza cordiale. Quindi l'obbedienza guida l'allievo come la madre guida il fanciullino; allora regnerà nell'Oratorio la pace e l'allegrezza antica » (72).

4) PARLARE, PARLARE! AVVERTIRE, AVVERTIRE!

« Mancassero anche tutti i giorni, tutti i giorni mandarli a chiamare, anche più volte al giorno, se tale fosse il bisogno. Amorevoli nei modi ma fermi nell'esigere da essi l'adempimento dei propri doveri. In questo modo o costoro cambiano condotta o annoiati finiscono con l'andarsene a casa, senza che si debbano usare con essi misure coercitive. Ed è punto di grande importanza che i giovani non partano dal collegio col fiele nel cuore; poichè, venendo il tempo del disinganno, ricordano allora la carità con la quale furono trattati, ritornano in sè, pensano ai buoni consigli ricevuti, all'affetto che loro venne dimostrato, riconoscono chi fossero i loro veri amici, e spesse volte dopo anni e anni, se si risolvono a fare una buona Confessione, vanno proprio e solamente da coloro che li accolsero nel tempo della loro gioventù. Essi ritornano perchè sanno che spontaneamente se ne sono allontanati. Invece se il superiore fosse ricorso ad un inconsulto e precipitoso rigore, senza prima averli avvisati, allora si accende in tanti un'avversione che non manca presto o tardi di avere le sue conseguenze » (73).

Evidentemente questo modo di procedere esige un'assoluta padronanza di sè, un'amorevolezza a tutta prova, e una pazienza senza limiti. Ma sono appunto queste le doti di colui che intende impartire una E. S. ai giovani in maniera efficace.

A conclusione di questa parte sui mezzi individuali ci piace citare le parole dello Charmot: « Il Direttore Spirituale non deve scoraggiarsi se non riesce di colpo a penetrare nell'intimo, soprattutto se si tratta di anime che hanno attraversato od attraversano la crisi della pubertà. Il temp̄o e la pazienza contano più vittorie della forza e del dispetto, per attrarre la natura decaduta. Ma per riuscire in qualsiasi ipotesi sono necessarie tre condizioni

(72) *M. B.*, XVII, pag. 109.

(73) *M. B.*, IV, pag. 567.

principali: 1) essere estremamente buono; 2) essere estremamente semplice; 3) dare piena confidenza » (74).

VII. - Questioni cruciali della D. S.

In tutto questo clima di educazione, di cui abbiamo parlato sinora, è evidente che molte questioni vengono, colla collaborazione di tutti, risolte in sul nascere e non affiorano quindi più in una problematica acuta e preoccupante.

Non bisogna però nasconderci che molte volte per situazioni particolari di temperamento, per esperienze avute, per contrasti speciali, i giovani possono essere nella necessità di risolvere crisi più o meno acute, ma che certamente non ottengono una soluzione con mezzi indiretti e generali. A queste in via ordinaria, oltre i consigli che il giovane può ottenere in confessione, il direttore deve essere sempre pronto a dare una soluzione diretta, con tutta quella competenza e quell'affetto che esige la delicata missione impostagli dall'obbedienza. Ci sono però tre problemi cruciali a cui normalmente nessun'anima sfugge, e sui quali è bene esprimere quale sia stato l'atteggiamento di D. Bosco, e sono: il problema della purezza, quello della vocazione, e quello della permeazione della fede nella vita. Evidentemente ognuno di questi problemi esigerebbe una trattazione *ex professo*, che esula dal fine e dalla possibilità di queste pagine; è tuttavia importante almeno accennare in linea di massima i principi di soluzione.

1) CRISI DELLA PUREZZA.

Il problema della purezza è uno dei grandi misteri della morale umana e cristiana. Saremmo anzi tentati di dire che l'educazione della purezza è in linea teorica uno dei problemi insolubili dell'umanità. La bibliografia sull'argomento è oggi addirittura smisurata, e anche nel campo cattolico, per ciò che riguarda l'educazione giovanile, è divisa nettamente in due campi, che cercano praticamente soluzioni comuni in casi singoli, ma rimangono tenacemente avversi o contrari in campo teorico. In quest'ultimo mezzo secolo la tesi di tendenza naturalistica ha preso sempre maggior sviluppo, mentre l'altra schiera è rimasta stazionaria. Si è che gli studi psico-fisiologici hanno progredito notevolmente, e i sostenitori della tesi naturalistica (per inclinazione naturale gli uni, per zelo apostolico gli altri) hanno sfoderato tutte le loro armi a pro' della educazione sessuale, mentre lo studio di questo problema dal punto di vista soprannaturale e della rivelazione non ha avuto molti cultori.

Non tocca ora a noi addentrarci in questo argomento per sostenere la tesi tradizionale, basata quasi solo più su ragioni d'autorità, né tanto meno metterci ad un'investigazione scientifica in modo da potenziare gli argomenti di ragion teologica che si portano in suo favore o istituire una ricerca spe-

(74) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 177.

rimentale sui frutti di questa educazione prevalentemente negativa, ma vogliamo unicamente esprimere la mentalità di D. Bosco in proposito e porre a sostegno della tesi tradizionale l'autorità sua poderosa.

Per D. Bosco, illustrato da doni soprannaturali di prim'ordine soprattutto in questa materia, il problema si presentò sempre in una linearità di soluzione da non ammettere dubbi: conservare l'innocenza e la serenità del giovane con tutti i mezzi, allontanando ogni occasione che potesse suscitare anche il minimo dubbio e la minima tentazione in materia; potenziare al massimo la confidenza in modo di aver in mano la mente ed il cuore del giovane e avvertire subito il minimo turbamento che precede la burrasca; dare, mai in pubblico, sempre in privato, quelle risposte delicate e rasserenanti che erano necessarie per riportare la pace nelle menti e nei cuori, turbati dal sofio della passione. Per togliere via le occasioni che s'incontravano nei libri sacri e profani, scrisse molte delle sue opere e istituì la « Biblioteca della Gioventù Italiana » e i « Classici commentati per le scuole »; per potenziare la confidenza, dettò le auree pagine del sistema preventivo e fece dei suoi educatori esseri completamente consacrati al bene degli allievi; per risanare le piaghe prodotte nei giovani dalle conseguenze del peccato originale, formò un ambiente saturo di purezza e permeato di una delicatezza eccezionale e di mezzi indiretti atti ad attrarre l'attenzione del giovane e ad occuparlo interamente, tanto da non lasciar tempo a pensare ai problemi dei bassifondi della coscienza. Aveva avuto da Dio il dono della parola, e se ne serviva mirabilmente per entusiasmare i suoi giovani per le sublimi altezze della verginità. Chi legge i suoi sogni, molti dei quali trattano di questo argomento, si sente rapito dalla bellezza delle descrizioni, e quando pensa all'alone di soprannaturale di cui erano rivestiti, comprende l'entusiasmo che sapeva suscitare nell'animo degli uditori. D. Bosco era convinto che preparando anime per il sacerdozio o la vita religiosa, e coltivando questo amore alla purezza angelica, l'unica praticabile dal giovane, dava la miglior preparazione, anche se indiretta, alla castità coniugale, per quelli che nel mondo erano chiamati a questa missione. In questo era certamente contrario a tutto ciò che oggi si presenta come preparazione diretta e remota al matrimonio, pensando che ogni cosa doveva farsi a suo tempo e che le impressioni troppo vive avute in tempo di gioventù, anche se a scopo di bene, sono deleterie per l'equilibrio della sanità morale dell'individuo. Non era affatto convinto che la ragione potesse portare luce e forza in questo problema misterioso, dominato da forze irrazionali e potentissime, ma sosteneva con la parola e con la pratica l'assoluta necessità degli aiuti soprannaturali, senza dei quali tutto era destinato al fallimento.

A Don Vespignani che lo interrogava in proposito suggerì d'insistere sulla frequenza dei Sacramenti e sul ricordo delle massime eterne, non cessando mai di ripetere il *vigilate et orate* e d'incoraggiare alla divozione del Sacro Cuore di Gesù e di Maria Ausiliatrice (75). E nel sogno dell'inferno,

(75) M. B., XIII, pag. 321.

la celeste guida gli dà questo insegnamento: « Predica dappertutto contro l'immobestia. Basta avvisarli in generale, e non dimenticare che se anche tu li avvertissi, prometteranno, ma non sempre fermamente. Per ottenere questo ci vuol la grazia di Dio, la quale, chiesta, non mancherà mai ai tuoi giovani. Dio buono manifesta specialmente la sua potenza nel compatire e nel perdonare. Preghiera adunque e sacrificio da parte tua. E i giovani ascoltino i tuoi ammaestramenti, interroghino la loro coscienza ed essa suggerirà loro quanto debbano fare » (76).

Abbiamo una riprova mirabile dei frutti di questa educazione della purezza nel Beato Domenico Savio. Educato in questo clima, con un riserbo che i moderni riterrebbero esagerato, egli seppe vedere con serenità i misteri della vita e fu fatto strumento della guarigione della mamma in un parto difficile. E non fu uno strumento inconscio. Quando agli ultimi giorni di vita ritornò alla casa paterna, chiamò a sé la mamma e le disse: « Vi ricordate quando sono venuto a trovarvi mentre eravate gravemente ammalata? E che ho lasciato al vostro collo un abitino? È questo che vi ha fatto guarire. Vi raccomando di conservarlo con ogni cura e di imprestarlo quando saprete che qualche vostra conoscente si trovi in condizioni pericolose come foste voi in quel tempo, poichè come ha salvato voi così salverà gli altri ». E la promessa ebbe piena conferma con parecchi fatti miracolosi (77).

Come la castità angelica preconiugale è la miglior preparazione al matrimonio, così la castità della mente nel periodo giovanile è la miglior preparazione a comprendere a suo tempo le meravigliose leggi della Provvidenza Divina in ordine alla trasmissione della vita. Non si può dare una soluzione precoce dei problemi. Ogni problema deve essere risolto a suo tempo. Questo almeno nel campo ideale. Nella realtà se non si può impedire il contagio del male che dilaga dovunque, si ricorrerà ai ripari appena ci si accorge che è necessario, ma il clima di confidenza, proprio dell'ambiente salesiano, permetterà di cogliere subito e a tempo l'infiltrazione malsana, e rimettere l'equilibrio col minor danno dell'anima e della psicologia del fanciullo.

Per questo D. Bosco non si stancava di metter sull'avviso i giovani in forma generica. « Bisogna, diceva, premunire i giovani per quando avranno da 17 a 18 anni. Dir loro: — Guarda, verrà un'età molto pericolosa per te; il demonio ti prepara lacci per farti cadere. In primo luogo ti dirà che la Comunione frequente è cosa da piccoli e non da grandi, e che basta andarvi di raro. E poi farà di tutto per trarti lontano dalle prediche e metterti noia della parola di Dio. Ti farà credere che certe cose non sono peccato. In fine i compagni, il rispetto umano, le letture, le passioni, ecc. ecc... Sta all'erta! Non permettere che il demonio ti rubi quella pace, quel candore di anima che ora ti rende amico di Dio. — I giovani non dimenticano queste parole. Quando poi fatti grandi e usciti nel mondo noi li incontreremo e di-

(76) M. B., IX, pag. 178.

(77) Atti del processo informativo sulle

virtù del Servo di Dio Domenico Savio,
pag. 316-319.

remo loro: — Ti ricordi quello che io ti dicevo una volta? — Ah, è vero! — risponderanno. — E questa reminiscenza farà del bene » (78).

E siamo lieti di poter addurre, a conferma di quanto abbiamo detto sopra, la parola autorevole di S. S. Pio XII felicemente regnante, che, in un discorso ai padri di famiglia francesi convenuti a Roma il 18 settembre 1951, così si espresse:

« Il est un terrain, sur lequel cette éducation de l'opinion publique, sa rectification, s'impose avec une urgence tragique. Elle s'est trouvée, sur ce terrain, pervertie par une propagande, que l'on n'hésiterait pas à appeler funeste, bien qu'elle émane, cette fois, de *source catholique* et qu'elle vise à agir sur les catholiques, et même si ceux, qui l'exercent, ne paraissent pas se douter qu'ils sont, à leur insu, *illusionnés par l'esprit du mal*.

« Nous voulons parler ici d'écrits, livres et articles, touchant l'initiation sexuelle, qui souvent obtiennent aujourd'hui d'énormes succès de librairie et inondent le monde entier, envahissant l'enfance, submergeant la génération montante, troubant les fiancés et les jeunes époux...

« Ce n'est pas tout. Cette propagande menace encore le peuple catholique d'un double fléau, pour ne pas employer une expression plus forte. En premier lieu, elle exagère outre mesure l'importance et la portée, dans la vie, de l'élément sexuel. Accordons que ces auteurs, du point de vue purement théorique, maintiennent encore les limites de la morale catholique; il n'en est pas moins vrai que leur façon d'exposer la vie sexuelle est de nature à lui donner dans l'esprit du lecteur moyen et dans son jugement pratique, le sens et la valeur d'une fin en soi.

« En second lieu, cette littérature, pour l'appeler ainsi, ne semble tenir aucun compte de l'expérience générale, d'hier, d'aujourd'hui et de toujours, parce que fondée sur la nature, qui atteste que, dans l'éducation morale, *ni l'initiation, ni l'instruction, ne présente de soi aucun avantage, qu'elle est, au contraire, gravement malsaine et préjudiciable*, si elle n'est fortement liée à une constante discipline, à une vigoureuse maîtrise de soi-même, à l'usage surtout des forces surnaturelles de la prière et des sacrements ».

E Sua Santità terminava dicendo: « Ayez confiance dans le secours de la Vierge Immaculée, Mère très pure, Mère très chaste, *Auxilium christianorum* », come a suggerire coll'invocazione dell'Ausiliatrice il pensiero e la prassi del nostro fondatore e padre Don Bosco.

2) CRISI DELLA VOCAZIONE.

Uno dei tormenti che talvolta aggravano di più il cuore di un giovane è la scelta dello stato. Le aspirazioni della nascente personalità, le molte doti polivalenti di cui uno è generalmente fornito, i sogni propri di quell'età, rendono spesso difficile e dubbia la scelta. È importante allora avere vicino una mente che dirige e un cuore che comprende. D. Bosco fu suscitato da

(78) *M. B.*, VII, pag. 192.

Dio anche per questo. Ebbe la missione speciale di moltiplicare le vocazioni, e in un tempo di crisi spaventose, seppe riconquistare le posizioni perdute dando un grande indirizzo sociale ed educativo al ministero sacerdotale. Egli non nascondeva affatto le sue preferenze per questo genere di vita ed avrebbe desiderato che tutti fossero come lui stesso: esseri consacrati nella vocazione sacerdotale al bene dei loro fratelli. Messo dalla Provvidenza nel campo della gioventù povera ed abbandonata, egli mise per la via degli studi solo quelli che davano una fondata speranza di poter riuscire buoni ecclesiastici, e questo, non per amore di casta, ma per non creare degli sposati, e perchè non si sentiva incaricato, lui così povero, di migliorare la posizione economica di quelli che avevano talento e non avevano i mezzi per poterlo fare. D'altra parte egli non credeva che fosse un progresso dare una posizione superiore in linea economico-sociale, perchè stimava ogni professione come ugualmente nobile, e valutava gli uomini dalla bontà interiore, e non dalla posizione in società. E nessuno potrà rinfacciargli di non aver aiutato i figli del popolo, perchè per essi creò le scuole professionali e fece quanto era in suo potere per metterli in grado di guadagnarsi al più presto onestamente il pane. Se li avesse indirizzati per la via degli studi superiori, egli non avrebbe avuto i mezzi per condurli fino alla metà, e non avrebbe loro giovato efficacemente. Questo lo fece in casi eccezionali, e dimostrò così quell'equilibrio e quella carità che sono certamente una delle sue più fulgide glorie.

Il problema della scelta dello stato, egli lo sentiva davvero capitale per il giovane. Ne parlava sovente soprattutto a quelli dei corsi superiori, e si poteva dire che non avveniva soluzione nell'Oratorio, se non nella luce del suo consiglio. Per questo i colloqui a tu per tu si moltiplicavano, pur nella ristrettezza di tempo che il suo lavoro straordinario gli lasciava, ed egli per tutti aveva una parola sicura, basata sull'osservazione diurna della vita interiore ed esteriore del candidato, e su doni straordinari che gli svegliavano l'avvenire e lo ponevano in grado di parlare con una cognizione di causa eccezionale. Ad ogni modo anche qui, molte parole all'orecchio sostituivano lunghi colloqui, e molte piccole decisioni prese nel decorso della convivenza facilitavano la decisione finale. A quelli degli ultimi corsi egli teneva speciali conferenze per prepararli alla scelta dello stato e aveva stabilito la Domenica sera per riceverli. Ecco le sue parole: « Per chi volesse parlarmi con maggior libertà della sua vocazione, può venire in mia camera tutte le feste dopo la benedizione della sera. Questo è il tempo adatto per ciò, ed io mi terrò in libertà per occuparmi solamente di loro. Qualcuno mi domandava una regola generale riguardo al conoscere la propria vocazione. La prima regola che io dò è questa che tutti sanno: Se uno non si sente inclinato allo stato ecclesiastico, non si faccia prete; se non si sente inclinazione allo stato secolare, non si faccia secolare; se poi nonostante l'inclinazione, alcuno vedesse che uno stato è pericoloso per l'anima sua, prenda consiglio. Così pure faccia chi non sente speciale inclinazione a nessuno stato. Se poi uno non fosse inclinato, ma avverso allo stato ecclesiastico,

siccome questa avversione può essere tentazione del demonio, prescinda dal deliberare senza esame e si consigli... Io dò poi un'altra regola per scegliere lo stato, ed è questa: Si metta in un luogo donde possa vedere il Crocifisso, e dica: — Mio Dio, io voglio abbracciare quello stato che più mi deve consolare in punto di morte. Voi illuminatemi e fatemi conoscere la vostra santa volontà. — Poi dica un *Pater noster*, e quindi aspetti un poco, e consideri quanto gli dice il suo cuore. Molti a cui io ho suggerito questo mezzo, deliberarono per uno stato contrario a quello che prima avevano l'intenzione di abbracciare. Il Signore queste grazie le fa a chi le domanda sinceramente, risoluto di seguire la divina vocazione » (79).

Pochi come D. Bosco sono stati dotati di qualità superiori per giudicare le capacità dei giovani e valutarne le inclinazioni, e pochi misero il direttore spirituale in così intimo contatto coi giovani anche nel lato esteriore, da essere in grado di dare consigli sulla scelta dello stato con tale cognizione di causa.

3) CRISI DELLA FEDE.

Una delle crisi più profonde che può cogliere un giovane è la crisi della fede, derivata dal cozzo della vita pagana moderna, con la vita cristiana che gli è stata insegnata, ma che vede praticamente senza influsso anche nella vita e nell'insegnamento di coloro che si dicono cattolici. « Purtroppo non si può negare, dice lo Charmot, che talora vi sia nella missione d'un professore cattolico, un certo laicismo che laicizza le menti dei suoi alunni, i quali si abituano ad una triste distinzione: per essi cristiani sono soltanto gli esercizi religiosi comandati dal regolamento spirituale della Casa, ma la vita pratica, cioè quella che ferve al di fuori dalle pareti della cappella e dei sacri cenacoli, quella che assorbe la loro attività umana, i loro studi, la loro scuola, quella che è preparazione immediata alla loro carriera cioè un tirocinio alla vita avvenire, tutto ciò vien coinvolto da una corrente naturalista parallela, per non dire apertamente opposta, alla sapienza di Cristo » (80).

Contro questa corrente D. Bosco lottò tutto il tempo della sua vita e secondo la testimonianza di D. Cerruti morì col dolore di non vedere realizzato il suo ideale. Le parole precise di D. Bosco sono: « Ed ora vecchio e cadente me ne muoio col dolore, rassegnato sì, ma pur sempre dolore, di non veder pienamente avviata quell'opera di riforma nell'educazione e nell'insegnamento, a cui ho consacrato tutte le mie forze e senza cui non potremo giammai, lo ripeto, aver una gioventù studiosa schiettamente ed interamente cattolica » (81).

Egli avrebbe voluto permeare tutto l'insegnamento con la verità rive-

(79) *M. B.*, XIII, pag. 422.

(80) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 136.

(81) F. CERRUTI, *Le idee di D. Bosco*

sull'educazione e sull'insegnamento e la missione attuale della scuola, Libreria Salesiana, S. Benigno Can., 1866, pag. 5.

lata, sottolineando dagli autori pagani l'anima *naturaliter christiana*, ed affiancando ad essi gli autori di contenuto strettamente cristiano, in modo da aver quell'influsso indiretto nell'animo dei giovani che è sempre il più efficace nell'opera dell'educazione, perchè non permette una opposizione diretta e sistematica.

L'anima del giovane, posto in un ambiente laico e indifferente, subisce un'anemia spirituale disastrosa, e solo raramente trova in se stessa o nell'aiuto del direttore spirituale la forza di reagire. È uno stillicidio continuo che ha ragione quasi sempre delle deboli volontà giovanili; ed è perciò che D. Bosco ha sentito la necessità di creare degli ambienti vitali che potessero ossigenare e fortificare le anime, per il clima rigido del domani. Il dubbio è come un microbo. Una volta entrato nell'organismo ne mina tutta l'esistenza. L'esperienza ci attesta questo, ogni giorno. Non per nulla S. Santità Pio XI, con logica serrata, dichiarò che la scienza doveva essere cristiana nello spirito, cioè fino alle più ultime radici. « Giacchè, diceva, non per il solo fatto che vi si impartisce l'istruzione religiosa una scuola diventa conforme ai diritti della Chiesa, della famiglia cristiana e degna di essere frequentata dagli alunni cattolici. A questo effetto è necessario che tutto l'insegnamento e tutto l'ordinamento della scuola: gl'insegnanti, programmi e libri, in ogni disciplina, siano governati dallo spirito cristiano sotto la direzione e vigilanza materna della Chiesa, per modo che la religione sia veramente fondamento e coronamento di tutta l'istruzione, in tutti i gradi, non solo elementare, ma anche media e superiore » (82).

Un'altra causa dell'incredulità che si diffonde nel campo giovanile è l'affievolimento del principio d'autorità. Soppressa l'autorità di Dio, si è scalzata alla base l'autorità degli uomini, e non si riesce più ad affermarla se non con la forza. Malgrado le tristi esperienze delle mistiche totalitarie che, sopprimendo Dio, hanno trattato l'umanità come un allevamento di cavalli, o un ammasso di cavie per gli esperimenti più crudeli, quando si trattò recentemente all'Assemblea dell'ONU di porre un fondamento ai diritti dell'uomo, in un'origine superiore e perciò divina, non si riuscì a far passare tale dizione perchè la maggior parte insorse in nome della scienza, del laicismo, della libertà di coscienza e del progresso. Non c'è perciò da meravigliarsi se ogni nuova ideologia abbia il sopravvento contro principi così poco stabili, e ricada come sciagura immane sull'umanità tutta, che non avendo riconosciuto i principi vitali, si è implicitamente votata al suicidio. D. Bosco volle restaurare il principio d'autorità nel secolo del liberalismo e dell'anarchia. Ma appunto perchè si accorse che non si poteva procedere direttamente, dato che il virus del dubbio aveva minato le basi della società, si attaccò all'unica ancora di salvezza e attraverso l'amore volle riconquistare l'autorità. Il mito dell'istruzione e del progresso intellettuale ha scalzato le basi dell'autorità, e in nome della scienza e del progresso si è negata l'autorità di Dio e della religione; (e non ci si è accorti che nel campo morale

(82) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 144-145.

non c'è stato nessun progresso vero e anzi si è parecchio indietreggiato); ma intanto questo siluramento del principio d'autorità ha irreparabilmente tolto di mezzo l'unico mezzo efficace di educazione. Fin che questo non sarà ristabilito, non avremo che dei surrogati inefficaci, e l'opera educativa dei giovani sarà resa impossibile.

D. Bosco però che ebbe un senso realista straordinario, non potendo più stabilire il principio su basi metafisiche e tradizionali ormai distrutte, si attaccò al principio dell'amore e su di esso ristabilì la religione e l'autorità, e riprese a costruire. *Omnia vincit amor.*

VIII. - Confessione e Direzione.

Nel pensiero e nel sistema di D. Bosco la confessione e la direzione erano due mezzi potentissimi del *pater familias* per condurre i giovani alla loro trasformazione in Cristo; *secundum mensuram donationis eius*. Ai suoi tempi la Chiesa non era ancora intervenuta a porre la separazione tra confessione e direzione come fece più tardi, *ad vitanda mala majora*, ed egli potè così usare con efficacia straordinaria d'un insieme di mezzi eccezionali, che ancor oggi costituiscono la soluzione ideale del problema. Il Gnocchi a questo proposito fa una breve ma acuta disamina della situazione attuale e conclude: « Tanto la separazione... legale tra il giovane ed il direttore spirituale, quanto la normalità dei loro rapporti sono il risultato di una determinata forma di educazione e l'espressione di un clima educativo. Io sono convinto che se molti giovani sono ora innegabilmente e gravemente disturbati dai contatti esterni col proprio direttore spirituale, è perchè sono educati a questa visione e l'hanno trovata comoda; ma che se da lontano fossero stati avviati e preparati — soprattutto in un clima educativo *generale* di chiarezza e di comprensione — al sistema della normalità dei rapporti, vi troverebbero un elemento di forza e di equilibrio spirituale che corrisponde pienamente alle esigenze più vere della loro psicologia e ai caratteri della professione cristiana » (83). « La continuità tra direzione e vita (direzione non confessione) ha un grande e prezioso vantaggio: fa vivere la vita dell'anima nel clima solare della normalità sana e spontanea, togliendo ogni diaframma tra l'interiore e l'esteriore, tra il naturale e il soprannaturale: redime inoltre il sacerdote da una segregazione antipatica ed alquanto avvilente, che ha tutta l'aria del trafugamento di un testimonio compromettente o — se mi permettete — del ricettacolo poco decoroso delle nostre miserie » (84).

Per vario tempo, ammirati dell'opera infaticabile di D. Bosco nel ministero delle confessioni, ci siamo posti il quesito che cosa avrebbe scelto lui, posto al bivio di lasciare o la confessione o la direzione, e di non poter più usare simultaneamente questi mezzi inestimabili per la santificazione delle anime, e inclinavamo a pensare che avrebbe lasciato la direzione della

(83) D. C. GNOCCHI, *Op. cit.*, pag. 80.

(84) D. C. GNOCCHI, *Op. cit.*, pag. 78.

vita e si sarebbe chiuso nel confessionale. Oggi dopo aver pesato bene gli argomenti in pro e in contro, possiamo asserire con assoluta sicurezza che avrebbe mantenuto la direzione esterna, e avrebbe continuato a dirigere intimamente le anime col suo grande ascendente di santità, di doni soprannaturali straordinari, e di doti naturali meravigliose per attirare la confidenza totale dei giovani. (Del resto, anche ai suoi tempi, egli non confessava tutti i suoi ragazzi). Avrebbe continuato a confessare i giovani dei suoi Oratori festivi, per i quali non è intervenuto alcun cambiamento nelle disposizioni della Chiesa, e avrebbe demandato ad altri la confessione degli interni; ma avrebbe continuato ad essere il padre, sollecito del bene delle anime, esercitante la direzione pubblica ed ufficiale della comunità e dei singoli, basandosi sull'osservazione esterna fruttuosissima e sulle confidenze cordiali che i suoi giovani rapiti dalla sua amorevolezza avrebbero continuato a versare in quel cuore vasto come il mare.

A questo punto si potrebbe porre il quesito se sia possibile avere una duplice direzione una sacramentale dal confessore e una extra sacramentale dal direttore spirituale. Bisogna rispondere francamente di no. La direzione non può essere che una, e se due si prendono l'incarico di guidare un'anima, potrà facilmente accadere che in casi particolari diano consigli contrari, di cui arbitro sarà l'interessato, che perciò rimarrà direttore di se stesso. Se si tratta di direzione parziale in un caso o in un altro, questo sarà possibile, ma se si tratta di orientamento totale dell'anima diretta, allora questo non lo si può ammettere assolutamente. In pratica tuttavia anche questo regime di divisione del foro interno sacramentale da quello extra sacramentale non porterà inconvenienti, se saranno chiare le norme generali a cui il confessore dovrà attenersi nella soluzione dei casi più difficili ed impegnativi (85), e se nei dubbi sarà detto esplicitamente che dovrà prevalere la soluzione ed il consiglio del direttore spirituale. Questo evidentemente nel caso in cui l'anima diretta abbia piena fiducia e apertura di coscienza col direttore spirituale ufficiale.

IX. - Conclusioni.

Giunti al termine di queste considerazioni, mentre non abbiamo affatto la pretesa di aver esaurito l'argomento, che anzi ci pare di averlo appena deliberato e aver soltanto indicato delle linee direttive per risolverlo, passiamo alla conclusione formulando alcune proposizioni che possono riassumere questo importantissimo problema, senza pretendere di dare delle soluzioni definitive.

L'E. S. integrale secondo D. Bosco non è solo la collaborazione data da un sacerdote allo sviluppo cristiano dell'anima d'un giovane, basata uni-

(85) G. M. CAMELE-C. SARTI, *La formazione del clero*, S.T.E.M., Giovanni Daoverio, Milano, 1949, vol. II, pag. 141-142.

camente su colloqui intimi individuali che mettono a disposizione del direttore ciò che il giovane interamente conosce di se stesso, ma è questa stessa collaborazione, basata su queste confidenze intime, integrata dall'osservazione dell'educatore che nella convivenza continua ha quest'unico scopo, di lavorare con tutti i mezzi l'alunno in vista della sua santificazione. Anzi è la collaborazione non di un individuo solo ma di tutta una comunità educatrice, che sia consacrata a questo unico scopo, e che si propone di realizzarlo dovunque, sempre, con tutti i mezzi, non solo in forma individuale, ma anche in forma organica e vitale.

Del resto lo Charmot, un'autorità non ordinaria in materia, dice a questo proposito: « Sarebbe un errore fondamentale in pedagogia, come lo sono tutti i metodi opposti alle leggi provvidenziali, rimettere la formazione spirituale del fanciullo all'unica azione del direttore, il quale, secondo Dio, è solo un membro nel corpo completo di una casa di educazione. Queste parole vanno comprese nel loro vero senso. Non dico — sarebbe una sciocchezza — che un'anima debba seguire contemporaneamente parecchie direzioni, ma mi preme richiamare l'attenzione di coloro che restringono la loro visuale nei puri limiti della loro mansione, sulla necessità dell'interdipendenza, della collaborazione di tutti i membri nella generazione soprannaturale delle anime » (86).

Le caratteristiche di questa educazione sono venute qua e là affiorando del decorso di queste pagine e sono ragione, religione e amorevolezza. Ragione perchè D. Bosco non vuole costruire niente di fittizio e di arbitrario, ma vuole unicamente quello che è strettamente necessario al conseguimento del fine. Religione, perchè tutto deve essere permeato dallo spirito di fede, e nulla deve sfuggire all'influsso della religione, senza di cui ogni educazione è destinata al fallimento. Amorevolezza, perchè tutto si deve svolgere nel clima della carità umana e soprannaturale, portata al grado della massima intensità e perciò della massima efficacia.

D. Bosco con tutto questo ha prevenuto anche il sistema oggi adottato in pieno dall'Azione Cattolica, che ha messo come mezzo principale di formazione alla santità, l'apostolato tra i compagni. Frutto di questa educazione spirituale salesiana è stato il Beato Domenico Savio fondatore della *Compagnia dell'Immacolata*, chiamata ben a ragione *Azione Cattolica ante litteram*.

Abbiamo citato sopra le parole dello Charmot a riguardo della collaborazione dei giovani nell'opera della D. S. dei compagni. Lo stesso autore spiegando ed integrando il suo pensiero aggiungeva: « Però è necessario che questo collaboratore zelante, sia egli un prefetto o un professore, od un alunno, sia diretto dal padre spirituale stesso secondo il suo metodo, come strumento docile, ed è pur desiderabile che ne diriga l'anima. Così l'unione perfetta moltiplica le forze, come la discordia centuplica le debolezze: meglio essere uno solo che molti divisi; tuttavia è assai più vantaggioso molti

(86) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 127-128.

uniti che uno solo » (87). Questo si verificò alla lettera in D. Bosco e Domenico Savio.

Rotti gli argini di ogni protezionismo morale dalla marea dilagante del paganesimo ateo e materialista, questa immunizzazione dall'interno, attraverso l'apostolato dinamico e convinto, è diventata di prima necessità... e rispecchia davvero il coronamento dell'opera educativa, perchè trasforma gli educandi in educatori, pur nel ruolo secondario e partecipato di collaboratori della gerarchia.

D. Bosco è stato educatore nel senso pieno della parola, quindi non ha disdegnato nessun mezzo che lo potesse condurre allo scopo.

Curò l'educazione fisica, intellettuale, morale, sociale, soprannaturale dei suoi giovani. E per sviluppare appieno quest'ultima, adoperò l'osservazione esterna e la correzione esterna nella convivenza diurna, diresse internamente le anime giovanili nella formazione della loro coscienza, basandosi sulle loro confidenze, lavorò dette anime attraverso il Sacramento della Penitenza, *ex opere operato*, e tutto questo per attuare in pieno la loro trasformazione in Cristo.

Per questo D. Bosco è stato un grande apostolo, un grande educatore di anime, un grande direttore spirituale, un grande pedagogista nel senso più pieno e formale della parola. Ancora oggi alcuni discutono se quest'ultimo titolo convenga in senso proprio all'umile e grande sacerdote piemontese, ma oltre che lo studio del signor Don Ricaldone su *D. Bosco Educatore* potrebbe ormai da solo risolvere la vertenza, non è da dimenticare che ai fondatori di un'opera e di un metodo educativo, molto più che agli scrittori di libri, va di *diritto pieno* il glorioso titolo di Pedagogisti. Creare un'opera, una scuola, uno stile, una vita, vale molto di più che scrivere molte pagine di un libro, che forse non reggeranno al vaglio dell'attuazione pratica.

D. Bosco non è solo il fondatore di una scuola pedagogica, ma è altresì il fondatore di una scuola di spiritualità.

Spiritualità pedagogica che è stata l'anelito di tutta la sua vita, e che quando sarà conosciuta scientificamente, diventerà faro di luce per le soluzioni più geniali dei problemi acuti dell'apostolato moderno.

EUGENIO VALENTINI, S. D. B.

(87) F. CHARMOT, *Op. cit.*, pag. 306-307.

CARATTERI DI ANORMALITÀ DELLE IMPRONTI SINDONICHE

(loro possibile relazione con la Resurrezione di Cristo)

Alla mia relazione al Congresso di Torino su *Le constatazioni della medicina moderna sulle impronte della S. Sindone*, non è stata opposta, sino ad oggi, alcuna seria obiezione che valga a diminuire il valore delle conclusioni riportate, ove si afferma che: « La scienza medica ritrova nella Sindone di Torino il vero lenzuolo in cui fu avvolto il corpo di Cristo per la sepoltura, e vede in quelle straordinarie impronte cadaveriche e macchie sanguigne documenti di immenso valore anatomo-patologico che confermano in pieno quanto i sacri testi e la tradizione ci insegnano sulla Passione, morte e sepoltura del Divino Maestro ».

Alcune divergenze di interpretazione di qualche particolare — come la più o meno rigidità cadaverica, o le varie teorie sulla causa di morte dei crocifissi, e in particolare di quella di Cristo — non infirmano l'asserto sudetto, ma sono questioni di secondaria importanza.

Studi che negano la Sindone sono sorti, sì, ma soltanto da parte di esegeti che divergono sul modo di interpretazione dei Sacri Testi. Essi non riguardano noi medici, e direi quasi non ci interessano; la nostra scienza è scienza positiva; essa ha parlato per bocca dei suoi eminenti cultori; essa è più che sufficiente per decidere. Confermo quindi quanto ho allora asserito che: « di fronte ad un documento medico-legale, è la perizia medico-legale che conta e non le disquisizioni linguistiche storiche e archeologiche »; e ripeto con l'Hynek: *contra factum non valet argumentum*.

Circa la genesi di queste impronte, regna ancora il più fitto mistero; nessuno può dirci in modo sicuro come esse possano essersi verificate.

Gli studi e gli esperimenti di numerosi scienziati non solo non hanno potuto darci una spiegazione soddisfacente, ma anche ci hanno dimostrato che oggi, con i mezzi di cui dispone la scienza, non è possibile ottenere da un cadavere delle impronte che possano paragonarsi a quelle della Sin-

done, poichè tutti i tentativi e tutte le ipotesi urtano contro gravi difficoltà inerenti a particolari caratteri dell'impronte stesse.

Lasciando a questi valorosi il pensiero di ulteriori tentativi, a me, medico pratico che vive in un piccolo centro, ma che da vent'anni osserva questa tela e ne segue con grande passione gli studi, non è dato altro che portare un contributo di personale interpretazione, che, pure avendo un valore relativo, mi auguro possa essere preso in considerazione perchè derivato da una analisi obiettiva e attenta sulle impronte stesse.

Orbene a me pare che le impronte della S. Sindone presentino elementi tali che giustificano il concetto che nella loro formazione non è possibile escludere il soprannaturale; anzi esse dimostrano dei dati di fatto che, appunto perchè esistono, debbono essere derivati da eccezionali avvenimenti.

Potrà sembrare strano che proprio un medico venga a portare una nota di spiritualità nel materialismo delle ricerche scientifiche; e giustamente è stato detto che invocare il soprannaturale nella genesi delle impronte sindoniche può essere comodo, ma non scientifico.

Ma la mia affermazione è un'altra: secondo me, sono le impronte stesse della Sindone che per dei loro caratteri intrinseci ci rivelano la loro possibile formazione soprannaturale, e che forse giustificano il concetto che possano essere la testimonianza della stessa Resurrezione di Cristo.

Sono perciò lieto di poter sottoporre alla benevola attenzione degli studiosi le ragioni che mi fanno ritenere giuste le suddette asserzioni.

A me sembra che, al lume delle moderne conoscenze scientifiche, sia possibile stabilire oggi i seguenti dati di fatto sulle impronte della Sindone di Torino:

1) L'immagine del corpo umano che essa riproduce è senza dubbio una *figura ortogonale*, intendendo per figura ortogonale una proiezione ad angolo retto come quella che ci dà lo specchio o che si ottiene sulla lastra fotografica. Immagine quindi a due sole dimensioni, altezza e larghezza, mancando la terza dimensione, la profondità.

La figura della Sindone risponde infatti a tali requisiti; nessun segno ben rilevabile di impronte laterali o di profondità; ma solo impronte di altezza e di larghezza. Immagine quindi indubbiamente ortogonale.

Ma una immagine ortogonale si può solo ottenere su un piano perfettamente teso come è appunto lo specchio o la lastra fotografica; e poichè la Sindone contiene una impronta ortogonale ne viene di natura la conseguenza che, al momento di formazione di detta impronta, la tela doveva trovarsi perfettamente tesa come un piano, tanto al disopra come al disotto della salma, e in posizione parallela ad essa in modo da raccogliere la sola proiezione ad angolo retto con esclusione di impronte laterali; mentre è chiaro ed evidente che sulla tela avvolta attorno al corpo e per di più legata e stretta con fasce, dovevano prodursi anche impronte laterali o tridimensionali, che invece mancano completamente.

Il voler ammettere che il lenzuolo abbia avvolto quel corpo e che da

tale avvolgimento ne siano derivate quelle impronte ortogonali non è possibile
per la contraddizion che nol consente.

Ma se la posizione orizzontale e tesa della tela è ammissibile per la parte che si trova sotto la salma, non pare possa esserlo per l'altra parte che era al disopra di essa e che è gioco-forza la avvolgesse anche ai lati; i Sacri Testi ci parlano di fasce e bende usate per legare e stringere la Sindone. Vedremo infatti, studiando le impronte sanguigne, come sia facile dimostrare che sugli stinchi anche la parte posteriore del lenzuolo era ripiegata e stretta attorno ad essi, ed anche qui manca qualsiasi segno di impronta laterale.

Credo quindi di poter portare questa prima affermazione che la figura ortogonale che oggi ritroviamo sulla Sindone, prodottasi sulla tela quando era avvolta attorno al corpo di Cristo, rappresenta un fatto anormale.

2) Le due figure della Sindone, che ci rivelano l'impronta anteriore e quella posteriore del sacro corpo di Cristo, hanno gli stessi caratteri morfologici, sono cioè simili e dello stesso tipo; mentre è evidente che una grande differenza avrebbe dovuto presentare l'impronta anteriore da quella posteriore.

Basti pensare al peso del cadavere sulla tela per convincersi subito che l'impronta del dorso debba aver tutt'altri caratteri di quella del ventre, che è invece determinata dal solo peso della tela sul cadavere. Ad una differenza ponderale così enorme, ne doveva seguire un'altrettanto enorme differenza fra i due tipi di impronte: lievissima, appena sensibile, quasi insignificante, quella prodotta dal peso del lino sulla salma; assai marcata, dura, densa e opaca quella data dal peso della salma sul lino. Invece le due impronte sono pressoché uguali, la differenza che pure esiste è minima e assolutamente non proporzionata alla differenza ponderale: certamente più di ottanta chili il cadavere, poco più di mezzo chilo la tela (il peso totale della Sindone è stato valutato dal Timossi di appena chilogrammi 1,400).

A mio parere è questa una constatazione assai importante, e che ci porta a ritenere che sulla Sindone è venuto a mancare il principale effetto della legge di gravità.

3) Ma non solo i segni del peso del corpo non potevano mancare sulla Sindone bensì anche quei segni caratteristici di schiacciamento che sempre si formano sui cadaveri posti, irrigiditi o no, sulle tavole mortuarie o sulle piane di disezione; caratteristici schiacciamenti che chi ha pratica di cadaveri li trova sempre sulle parti sporgenti: nuca, scapole, natiche, polpacci.

Sulla Sindone non solo tali segni di schiacciamento non si notano, ma, al contrario, si osserva in tutte queste parti una rotondità di forme che impressiona; ed esaminando il negativo fotografico si ha la sensazione che quel corpo non tocchi la tela, ma che anzi sia come in uno stato di levitazione, sospeso nel vuoto.

È senza dubbio anche questa una osservazione importantissima e che

ci lascia molto perplessi. Ci mette di fronte ad un fatto anormale e ci conferma un'osservazione precedente, che in queste impronte la gravitazione ed il peso hanno mancato il loro effetto.

4) I tecnici ci assicurano che tanto l'impronta anteriore come quella posteriore costituiscono un perfetto *negativo fotografico*: fotografate infatti, il negativo che si ottiene rivela in perfetto positivo la magnifica figura umana del Cristo. Perchè ciò possa avvenire è necessario che queste impronte siano costituite da un assieme di sfumature con ogni gradazione di intensità e di tinta. Come tali sfumature possano essere derivate da un semplice contatto o da qualsiasi altro fenomeno naturale non è concepibile tanto più che non presentano differenze sostanziali nelle due impronte; esse sono al contrario ovunque cosi lievi, dolci e soffuse che, come nel volto, ci rivelano una espressione eccezionale e direi quasi un senso di vita, non presumibile su di un volto di cadavere.

Siamo di fronte ad un altro eccezionale dato di fatto, più unico che raro, che altamente ci sorprende per la sua perfezione, e che non sembra possa essere attribuibile ad un semplice caso fortuito. Già da queste prime considerazioni a me pare che non si debba essere lontani dal vero, se si deduce che le impronte della Sindone che ci rivelano in perfetto negativo fotografico la magnifica immagine del Redentore hanno caratteri tali per cui la loro formazione non è possibile sia derivata da un semplice contatto del corpo sulla tela, nè da altri fenomeni fisici e chimici, perchè troppo si allontanano dalle comuni leggi della materia.

Ma ad altra osservazione ci porta l'attenta analisi di questa impronta.

Nella Sindone non vi è solo ritratta la figura di Cristo; essa contiene numerose macchie di sangue e sierosità che pure dobbiamo attentamente esaminare, perchè anch'esse presentano eccezionali aspetti e caratteristiche particolari.

5) *Le macchie di sangue e di siero.* — Faccio seguito al mio studio sull'esame comparativo delle impronte sanguigne pubblicato in « Forze Sanitarie » nell'aprile 1939, e riportato nella relazione al Congresso di Torino, ove dimostro che i loro caratteri morfologici sono tali che è possibile oggi nettamente distinguere le emorragie di sangue vivo e di sangue morto fuoriuscito dalle ferite sia durante il supplizio come dopo il decesso; che si riesce a differenziare anche il sangue arterioso dell'arteria temporale superficiale sinistra dal sangue venoso della vena frontale; e che i caratteri degli stravasi di sangue cadaverico della regione lombare e del gemizio ipostatico delle ferite ai piedi sono tali che facilmente li distinguono dai coaguli di sangue vivo e utilitante.

Tutte queste differenziazioni sono possibili, perchè le macchie di sangue della Sindone hanno delle particolarità che non siamo soliti rilevare sulle tele che avvolgono piaghe o ferite sanguinanti. Esse sono di una tale naturalezza, nitidità, freschezza e precisione che chi ha pratica di sangue di ferite non può non rimanere fortemente impressionato. Non solamente si

stenta a comprendere come possano mancare segni di manomissione, compressione, alterazioni, toccamento e segni di presa che si sarebbero dovuti formare durante la deposizione e il trasporto della salma, e che ci rivelano la grande cura ed attenzione dei pii seppellitori; ma ciò che più ci sorprende è la mancanza di quelle sfumature che si verificano quando una tela assorbe del sangue.

Le macchie di sangue e di siero della Sindone hanno una tale nitidezza di contorni e una tale precisione di forma che ci dimostrano come non si sia verificata alcuna imbibizione del tessuto che le ha assorbite, il quale, per la normale idrofilia di tutte le tele, doveva pur dare qualche segno di assorbimento lungo i fili che costituiscono la trama. E ciò è una cosa fuori del normale.

Non è possibile trovare altra parola che si addica ad una tale precisione, finezza ed esattezza di immagini se non quella di *riproduzione fotografica*.

Il sangue esce dalla ferita, scorre sulla cute, si coagula, siera; sangue e siero si essiccano. Orbene la tela li riproduce tali e quali come una perfetta fotografia. Basta guardare quelle emorragie per convincersene.

Non solo il sangue ed il siero ma le stesse ferite, le lacerazioni cutanee superficiali e profonde, le tumefazioni, le ecchimosi e tutte le innumerevoli lesioni di quel corpo sono riprodotte con espressioni di vera fotografia; sono tutte allo stato di *positivo fotografico*. È chiaro che tutto ciò non può essere derivato da un semplice contatto. Una impronta da contatto è la risultante di due fattori: la pressione esercitata sull'oggetto e la resistenza opposta dall'oggetto stesso. Orbene, compaiono anche qui gli stessi controsensi che abbiamo notati per l'impronta del corpo. Il peso del lenzuolo sugli avambracci e sulla fronte dà luogo allo stesso tipo di impronta sanguigna di quella derivata dal peso del corpo e del tronco sul lenzuolo; basti confrontare i rivoli di sangue che scorrono lungo gli avambracci, con quelli che attraversano la regione lombare; il sangue sulla fronte, con quello sulla nuca. Hanno tutti il medesimo di intensità, durezza e precisione, senza alcun segno di schiacciamento per quelli posteriori.

Ma vi è di più. Quale resistenza alla pressione possono offrire i capelli che soffici e cedevoli scendono dal capo fin sulle spalle ai lati del volto? Eppure anche il sangue raggrumato tra i capelli ha gli stessi caratteri morfologici delle altre impronte sanguigne.

Come spiegare questi dati di fatto fra loro antitetici per un complesso di ragioni?

Un'altra incongruenza, se così si può chiamare, si osserva su queste impronte sanguigne.

Una impronta di sangue per contatto su di una tela dovrà avere caratteri ben differenti se di sangue già secco ed arido, come quello di una emorragia avvenuta molte ore prima, o se di sangue coagulato da poco, o se, infine, fuoriuscito sul momento.

Facendo la cronologia delle emorragie del Redentore, vediamo che le

prime sono quelle derivate dai colpi del *flagrum* durante la flagellazione, che risalgono all'incirca ad oltre 10 ore dal seppellimento; seguono a breve distanza di tempo quelle della corona di spine; l'emorragie delle ferite dei chiodi sono di quattro o cinque ore prima della sepoltura; mentre quella della ferita toracica è di tre ore dopo quella dei chiodi; emorragie che debbono essersi prodotte durante la deposizione ed il seppellimento sono quelle trasversali del tronco (secondo travaso toracico) e quelle che si osservano ai piedi derivate per l'ipostasi cadaverica prodottasi negli arti inferiori durante la posizione verticale sulla croce.

Come si sono comportate queste diverse varietà di sangue nei confronti dei loro segni lasciati sul lenzuolo?

Se si fa eccezione per quella del piede destro che realmente presenta qualche carattere differenziale e che dovremo in seguito studiare, tutte le altre sono dello stesso tipo; sempre le stesse; tutte impronte nette, precise, fotografiche.

Si è parlato dei decalchi; si è detto che questo sangue coagulato, che queste sierosità rapprese, si sarebbero staccate dalla pelle e dalle ferite e attaccate alla tela a guisa di decalcomanie. Ma il sangue che si è coagulato sulla cute non si distacca per nessun motivo; esso è talmente aderente che per asportarlo bisogna raschiarlo, frantumarlo, renderlo quasi in polvere, specie se è ben secco; e mai sarà possibile che un rivolo di sangue coagulato si distacchi tutto di un pezzo dalla cute per appiccicarsi ad una tela.

Si è detto che gli unguenti, gli aromi, l'aloë, possono aver favorito il fenomeno; ma la cute per i suoi peli, e con la peluria che si diparte da ogni poro, fornisce una presa salda e tenace alle croste ematiche; ed anche il sangue che si raggruma sui bordi delle ferite è saldo ed inamovibile perchè fa una presa assai salda sui tessuti lacerati tanto che per asportarlo nelle comuni medicature, dobbiamo ricorrere all'acqua ossigenata o ad altri artifizi.

E come hanno fatto a distaccarsi i grumi di sangue coagulato sulla barba e tra i capelli?

Si pensa che l'umidità del sepolcro e l'evaporizzazione del vapor acqueo dovuto alla salma abbiano creato quel grado di rammollimento dei coaguli necessario a far sì che essi lasciassero la loro impronta sulla tela.

Ma non si comprende come ciò possa essere avvenuto in modo così uniforme su tutta la superficie cutanea; in modo così perfetto su tutti i punti della tela; in maniera così uguale tanto al disopra come al disotto della salma; tra i capelli come nelle parti glabre; tanto per il sangue come per il siero; così per i coaguli già secchi come per quelli a coagulazione incompleta; tanto per le ferite come per le ecchimosi; ecc. ecc. in modo insomma da dare figura fotografica per tutte le lesioni, traumi e travasi di sangue vivo e morto.

Siamo certamente di fronte ad un fenomeno inesplorabile, ad un enigma, ad un mistero.

A me sembra quindi che a questo punto si possa trarre la conclusione che: « Le impronte della Sindone di Torino, sia quelle che in negativo fo-

tografico formano la figura del Redentore, sia quelle che in perfetto positivo formano le lesioni e le emorragie avvenute durante la sua passione e morte, presentano caratteristiche tali che permettono di affermare che la loro formazione sul lenzuolo non può essere dovuta a solo fatto naturale ».

Dopo queste considerazioni potrebbe sembrare degna di un certo interesse l'ipotesi del Braum il quale, riferendo le esperienze di un certo Clement, dice che la Sindone contiene due immagini ottenute per contatto della tela, tenuta perfettamente tesa, al disopra e al disotto di un *mannequin* di legno raffigurante il Cristo, ed eseguite in due tempi in modo da ottenere separatamente le due impronte. A parte che un fantoccio non potrà mai avere delle lesioni anatomo-patologiche, né emorragie di sangue vivo e morto (quante sciocchezze si scrivono delle volte anche da grossi calibri!), l'ipotesi andrebbe modificata nel senso che non una statua di legno, ma lo stesso corpo di Cristo avrebbe dovuto servire per ottenere le due impronte. E allora se ne potrebbe dedurre che Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, tenendo la tela perfettamente tesa l'uno ad una estremità e l'altro alla metà della sua lunghezza, l'abbiano prima appoggiata leggermente sul davanti della salma mentre era adagiata sul dorso, e poi, rigirata la salma su se stessa, in modo da distenderla bocconi, abbiano appoggiata l'altra metà della tela sul dorso, sempre tenendola ben tesa, in modo da prendere così separatamente le due impronte, anteriore e posteriore, come noi oggi le vediamo con il capo al centro e i piedi alle estremità del lenzuolo.

Se non che possiamo asserire che se quei due avessero anche per mille volte tentato un simile giochetto, non avrebbero una sola volta ottenuto quelle ombre positive e negative della Sindone; oppure bisognerebbe ammettere in loro una abilità del tutto eccezionale, derivata da lunghe e speciali esercitazioni fino a rendersi veri artisti in tali generi di lavoro; ma noi non abbiamo alcuna notizia che sia mai esistita una simile arte nell'antichità. Se, col grande desiderio che è sempre stato in tutti i tempi e presso tutti i popoli di tramandare ai posteri il sembiante di illustri personaggi, fosse possibile un tale metodo di riproduzione delle immagini, tutti i musei sarebbero pieni di tele con tali impronte. Invece in nessun museo del mondo esiste una tela funeraria simile alla Sindone, e nessun lenzuolo che abbia involto un cadavere ha mai presentato ombre di tal fatta.

Sappiamo invece che Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea erano due nobili e illustri personaggi, membri del Sinedrio; persone colte e rette che la nostra ragione rifugge dal ritenere capaci di trucco e simulazione.

Ed era possibile sul Calvario, o nella angusta capacità del sepolcro, compiere un simile eccezionale capolavoro? Quando, invece, numerosi e seri sperimentatori moderni ci assicurano che le difficoltà di maneggiare e operare attorno ad un cadavere, anche di complessione assai minore di quello della Sindone, sono enormi e insormontabili; e che anche agendo su sole parti di esso (volto, mani) non è possibile ottenere quelle ombre sfumate che sono indispensabili per un perfetto negativo?

E allora, se questa figura non è un fatto naturale per le ragioni che abbiamo sopra esposte e non è un artifizio, che cosa mai può essere?

Ma continuiamo ad esaminare queste impronte e vediamo se dal loro studio possiamo trarre qualche luce che valga a diradare un tale mistero.

E stato giustamente osservato che l'impronta del chiodo del piede destro è doppia; essa cioè si ripete due volte: una volta nel suo vero posto sulla pianta del piede; ed una seconda volta più in alto, fuori posto, verso il calcagno.

A meno che non si voglia ammettere che siano stati infissi due chiodi sì da dare le suddette ferite nello stesso piede, bisogna convenire che si tratta di due differenti impronte di una stessa ferita dovuta ad un unico chiodo. Infatti non è anatomicamente sostenibile l'infissione del chiodo nel collo del piede; esso avrebbe dovuto spaccare letteralmente in due l'osso calcaneare; mentre è chiaro che il chiodo è stato infisso sul dorso del piede, fra le ossa del tarso, ed ha oltrepassato la pianta lì ove noi lo vediamo nella impronta più bassa. Dunque è pacifico che le due impronte sono della stessa ferita; e ne deriva come logica conseguenza che se una unica ferita ha dato due distinte impronte, due debbono essere stati i tempi di formazione di esse. Esse cioè si sono impresse sulla Sindone in due tempi differenti e distinti.

Quale si è prodotta prima? Quale è la seconda? Se si osservano le emorragie che ne sono derivate, si nota che quella fuori posto, la superiore, ha dato una fuoriuscita di sangue assai più cospicua di quella nella giusta sede, la inferiore, la vera, che si presenta quasi asciutta, poichè le poche stille di sangue che vi si scorgono, attorno, sono piuttosto gocce già secche sul piede e quindi precedenti alla sepoltura; mentre la emorragia sgorgata dalla impronta superiore, la falsa, si è prodotta durante la permanenza nel sepolcro, quando la salma era distesa sulla piana sepolcrale. E ciò è avvenuto, come ho dimostrato altrove, per essere stato il corpo di Cristo appeso alla croce per qualche tempo dopo la morte; il sangue, scendendo per legge di gravità verso il basso, ha imbibito i tessuti del piede, dando luogo a quel fenomeno cadaverico che si chiama appunto *ipostasi cadaverica*.

Il chiodo in tale posizione ne ostacolava l'uscita; tolto il chiodo, questo sangue è sgorgato passivamente dalla ferita, e una parte di esso, anche quando la salma era già sepolta, è continuato a gemere per un certo tempo, impregnando la tela (*gemizio ipostatico*).

Queste macchie di sangue presentano infatti qualche carattere che le differenzia dalle altre.

E poichè esse si ripetono a lato, capovolte, alla stessa altezza e nella stessa forma, se ne deduce che lì il lenzuolo era stato avvolto attorno allo stinco, ripiegato almeno due volte, e forse stretto con fasce.

Dunque questa emorragia ci dice due cose importantissime: la prima è che lì sulla gamba il lenzuolo non era stato tenuto perfettamente teso come era necessario per evitare quelle impronte laterali che mancano completamente, ma che invece il lenzuolo avvolgeva il piede e buona parte dell'arto, e quindi di tali impronte laterali non potevano mancare a conferma

di quanto si è detto precedentemente; la seconda, ed è quella che ora ci interessa, è che questa impronta fuori posto si è prodotta prima in ordine di tempo della vera, che *si è prodotta più tardi quando il gemizio ipostatico era finito*; e cioè parecchie ore dopo.

Ma nessun'altra impronta sanguigna si riscontra sulla tela a dimostrarci altri differenti assorbimenti in ordine di tempo; tutte le altre impronte sono uniche, nessun'altra si ripete, ma tutte coincidono per sede anatomica con meravigliosa concordanza ed esattezza con la seconda, ossia con la vera impronta della ferita del chiodo sulla pianta del piede destro.

Da ciò possiamo logicamente dedurre che tutte le impronte sanguigne della Sindone si sono prodotte contemporaneamente; tutte, meno quella fuori posto del piede destro che si è prodotta qualche ora prima di tutte le altre, e che è forse l'unica che si sia prodotta per assorbimento diretto della tela, in conseguenza del gemizio ipostatico di cui si è parlato.

Tornando ora alle impronte che costituiscono la meravigliosa figura del corpo, osserviamo che tutte sono uniche; nessuna si ripete o è doppia; e constatiamo che tutte indistintamente coincidono e sono in perfetta sede anatomica con le impronte delle ferite.

Ciò, senza dubbio, è assai importante per stabilire che si sono formate tutte contemporaneamente; non solo, ma è facile poter asserire che si sono prodotte contemporaneamente alle stesse impronte sanguigne.

Credo quindi che sia logico stabilire quest'altro dato di fatto che: « le immagini negative che costituiscono la figura umana della Sindone e le immagini positive delle ferite, escoriazioni, ecchimosi, emorragie e travasi, tutte si sono formate nello stesso tempo, e forse anche nello stesso modo ».

Dunque a me sembra che lo studio della doppia impronta della ferita del piede destro ci possa fornire la chiave per dimostrare che lì nel sepolcro vi sia stato un momento unico in cui si sono verificate tutte le impronte che oggi riscontriamo in questo sacro cimelio; e poichè si è detto che queste immagini hanno caratteri del tutto eccezionali, è logico anche ritenere che lì nel sepolcro debba essersi verificato un avvenimento altrettanto eccezionale che possa averle prodotte.

A questo punto non sorge spontaneo in noi il concetto che non è da escludere l'esistenza di un possibile addentellato, di una correlazione probabile fra le impronte di questo sacro lenzuolo e la Resurrezione di Cristo? Concetto che a me, come ho detto all'inizio di questo studio, appare suffragato in modo non del tutto ipotetico, ma con fondamento di una certa realtà, dalle ragioni che ho esposte. E cioè dai loro caratteri di anormalità e dalla contemporaneità di formazione.

Già scienziati di indubbio valore, che si sono dedicati allo studio delle impronte sindoniche, hanno accennato a ciò: il Tonelli, dopo lunghi anni di attentissimi esami, scrive che la Sindone certamente sentì l'influsso della Resurrezione; il Noguier e vari altri accennano alla Resurrezione come possibile spiegazione di tali impronte; ed il Vignon, dopo oltre trent'anni di studio,

insoddisfatto della sua teoria vaporografica, facendo appello al ragionamento ed alla logica, ha scritto che la spiegazione di quel fenomeno lo porta alla soglia della Resurrezione.

A me pare che la Sindone ha in se stessa argomenti abbastanza validi da convalidare le ipotesi di questi grandi.

A tali argomentazioni si possono aggiungere le seguenti considerazioni che, pur avendo solo un valore ipotetico, non mi sembrano prive di un certo interesse.

1) È ammissibile che il corpo glorioso di Cristo che risorge sia bello, lindo, terso, pulito; avrà certamente i segni della passione e morte, le « Stimmate »; ma non potrà avere tutte le innumerevoli lacerazioni, ecchimosi, lividure, tutte le emorragie, le macchie di sangue, siero, sudore che ne deturperrebbero la figura e il sacro sembiante. Sarà privo cioè di tutte le scorie che lo imbrattavano al momento della morte e di quei travasi postmortali che pure ne deturpavano la Divina Bellezza. Tutte le macchie quindi che erano sulla sua Persona e che non ha portato con sé in quell'eccezionale momento, potrebbero essere rimaste lì sul lenzuolo che lo avvolgeva; esse, miracolosamente distaccatesi da Lui, si sono fissate sulla tela, ed hanno necessariamente formato quelle impronte di positivo fotografico che tanto ci meravigliano oggi, dopo due millenni, per la loro perfezione ed esattezza.

2) Contemporaneamente quel corpo glorioso può aver determinato altri eccezionali avvenimenti, come produzione di luce, calore, radiazioni od altri fenomeni che alcuno ha chiamato *fotofulguranti*, tali insomma da impressionare il lenzuolo e permettere la formazione della figura negativa della sua Persona quale oggi la fotografia ci ha rivelato.

3) La meravigliosa figura del Sacro Volto, che ha più impressione di vita che sembianza di morte, può darci conferma dell'eccezionale istante in cui avveniva il passaggio dalla morte alla vita dell'Uomo-Dio.

Pur comprendendo che, con quanto ho esposto in questo mio studio, siamo ancora ben lungi dal trovare la spiegazione sicura delle impronte sindoniche, e che è necessario che medici, naturalisti, fisici e chimici continuino nelle ricerche ed esperimenti scientifici, non è tuttavia da escludere che la Santa Sindone di Torino possa essere il documento materiale che ci dia la conferma del miracolo base della nostra Santa Religione, della

RESURREZIONE DI CRISTO.

DOTT. CASELLI GIUSEPPE

dei « Cultores Sanctae Sindonis »
Medico-Radiologo

LA SINDONE NELLA LITURGIA BIZANTINA (*)

La Sindone è così chiamata nei tre Vangeli sinottici (Matteo, Marco, Luca); mentre in San Giovanni è chiamata *Sudario*. Questa affermazione trova ostacolo in coloro che prendono la parola *Sudario* nel senso di fazzoletto che si metteva sulla faccia del cadavere. San Giovanni, invece, dice che Pietro vide il sudario che era stato ripiegato sul capo di Cristo (*Epì tēs kefalēs*) e non posato sul volto (che sarebbe *epì tōn Prósopon*). Lo vide inoltre ripiegato in un posto solo, cioè al suo posto. Per indicare *ripiagato*, San Giovanni usa il participio perfetto passivo di quello stesso verbo che i tre sinottici usano quando narrano che Giuseppe di Arimatea e Nicodemo sul corpo del Signore ripiegarono la sindone. Il verbo *entulisso* indica ripiegare e non *avvolgere*, come dicono i migliori dizionari, come quelli del Bailly e del Liddeln-Scott. Così confermano i papiri nella monumentale opera del Moulton.

Anche oggi, in Francia, la Sindone è chiamata *Saint Suaire*, il che si spiega con il fatto che per vari secoli la Sindone pellegrinò nelle varie città francesi, fino a che nel 1578 Emanuele Filiberto la fece trasportare da Chambery a Torino, per facilitare il noto pellegrinaggio di San Carlo Borromeo. Rimasta a Torino, la Sindone suggerì il nome di *Sudario* ad una Confraternita ed alla sua chiesa, che ancora esistono, presso la quale, anzi, è contenuto un prezioso museo di cimeli e di fotografie del Sacro Lenzuolo.

È ben vero che San Giovanni parlando di Giuseppe e di Nicodemo scrive un versetto (19, 40) che forma come il cavallo di battaglia di coloro che non credono all'autenticità della Sindone Torinese: « Presero il corpo di

(*) Pubblichiamo volentieri l'articolo del Rev. Prof. Don ANTONIO COJAZZI su *La Sindone nella liturgia bizantina*, lasciando all'Autore la responsabilità delle proprie deduzioni.

A parer nostro i testi citati non sono privi di valore e serviranno indubbiamente ad altri studiosi per approfondire le ricerche nella vastissima miniera di detta litur-

gia. Le deduzioni però che ne trae l'Autore non sembrano sufficientemente provate; saremo quindi ben lieti se lo stesso Autore ed altri, con lui messi sull'avviso da queste ricerche, potranno mettere innanzi altro materiale utile a colmare la lacuna esistente nella storia della più insigne reliquia della Cristianità.

N. di R.

Gesù e lo legarono con i pannilini insieme con gli aromi, come è costume degli Ebrei seppellire ».

Esaminiamo sul testo originale greco ogni parola di questo tormentatissimo versetto. Certamente gli aromi sono le cento libre (circa 20 chilogrammi) di cui parla il versetto precedente: « Venne anche Nicodemo... portando una mistura di mirra e di aloë, quasi cento libre » (19, 39).

Che cosa erano i pannilini? Il vocabolo *othóniois* è diminutivo di *othoné* che significa lenzuolo, come è detto negli *Atti Apostolici*, due volte (10, 11; 11, 5) là dove vi è descritta la scena di San Pietro che, avendo fame, vide calare dal cielo come un gran lenzuolo, tenuto ai quattro angoli, con dentro ogni sorta di quadrupedi e di rettili e di uccelli. Si tratta dunque di un lenzuolo. Ma perchè è il diminutivo e al plurale?

Perchè con questo plurale s'intendono due cose: il lenzuolo che è la Sindone e anche le striscine di tela che avevano servito a calare il corpo dalla croce, a portarlo nel sepolcro e a tener legate le braccia, che si erano alquanto irrigidite, per incrociarle nella parte ventrale.

Ma la grande arma degli avversari è la frase: *come è costume degli Ebrei seppellire*.

Abbiamo qui uno dei molti esempi del danno che viene dal fare opera di sottile critica sopra un testo tradotto, senza far ricorso all'originale.

Nel greco del Nuovo Testamento, ricorrono due verbi relativi al seppellire. Quando si vuol indicare *seppellire in modo definitivo*, il verbo usato è *tápto* (da cui *epitafio*, italiano). Così nella parabola del ricco epulone, San Luca (16, 22) dice che fu sepolto nell'inferno (*etáfen*). Quando, invece, si vuol indicare i preparativi per preservare il cadavere dalla putrefazione, in attesa di poter eseguire tutte le complesse e laboriose operazioni della sepoltura definitiva, il verbo usato è *entafiázo*. Ed è proprio questo il verbo usato da San Giovanni e che la versione latina e italiana traduce con seppellire (*traduttore* spesso è uguale a *traditore!*). In tutto il greco neotestamentario, questo verbo ricorre soltanto qui. Il ricordato lavoro del Moulton sui papiri porta altri esempi della *grecità tarda*, sempre con il significato di *preparare alla sepoltura*, cioè preservare dalla putrefazione. San Giovanni, dunque, per indicare la Sindone (il Sudario) che nel suo proprio luogo era afflosciata, (come succede in un guanto che, tolto dalla mano, ne conserva ancora la sagoma), usa il verbo *entulíssō* (ripeto) usato dai tre Sinottici. Quel plurale *othóniois*, quindi, è una parola collettiva per indicare la Sindone e le strisce ricordate.

• • •

Mi pare che queste considerazioni già da me esposte fin dal 1938, in appendice al bel lavoro dell'Enrie *La Sindone rivelata dalla fotografia* (Torino, S.E.I. 1938) ricevano nuova luce e conferma dalla liturgia bizantina.

Sappiamo che la Sindone, presa da un crociato nel 1200 (quarta crociata) nella chiesa di Santa Maria, detta di Blachernes, da Costantinopoli

fu portata in Francia. Sappiamo anche che essa veniva esposta al popolo frequentemente e, forse, ogni venerdì. Era quindi naturale che di essa si facesse menzione nella liturgia, elaboratasi lentamente a Bisanzio e detta perciò bizantina.

Mosso da questa naturale considerazione ho compiuto uno studio attento della raccolta di *sacre ufficiature per uso dei fedeli*, pubblicata nel 1935 dalla tipografia italo-orientale, nella Badia dei padri Basiliani a Grottaferrata.

E la mia fatica non fu inutile poichè percorrendo l'anno liturgico bizantino, con testo greco e versione italiana di fronte, ho colto alcuni frutti. A pagina 605, riferendo le preghiere della festa di Pasqua, il manuale riporta nove odi che vengono recitate prima della liturgia, cioè prima della Messa. Esse corrispondono alle ore che si recitano anche nel rito latino, prima della Messa solenne nelle cattedrali. Ben cinque volte, si fa menzione della Sindone. Eccole:

« Le donne recando gli aromi, si erano levate prima dell'alba per ricercare sul far dell'alba il *Sole* (Cristo) che è prima del sole e che era disceso nella tomba. E per via andavano dicendo fra loro: "Orsù, compagne, andiamo a imbalsamare con gli aromi il corpo vivificante ma sepolto, di Colui che è datore di vita. Andiamo a imbalsamare quella Carne che ha fatto risorgere Adamo caduto e chiuso nella tomba. Andiamo, affrettiamoci, e come i Magi adoriamo e portiamo in dono gli unguenti a Colui che non è *involto in fasce*, ma in una *Sindone*, e piangendo, gridiamo: o Signore, Tu che dai nuova vita ai morti, risorgi!" » (pagg. 609-610).

Questo brano è di un'importanza capitale. Esso è come la chiave per interpretare quel tormentoso versetto 40 del capo 19 di San Giovanni. Le pie donne, dunque, sanno che il corpo del Signore non è involto in fasce (*othóniois*) ma in una *Sindone*. L'autore ignoto dell'ode da chi ha saputo questo particolare? Certamente dall'aver veduto la Sindone esposta nella chiesa di Blachernes. In essa egli aveva veduto i segni d'un corpo nudo involto nella Sindone, senza *fascie* inter poste fra il corpo e la Sindone stessa.

Nel testo greco il vocabolo *fasce* viene espresso dalla parola *spárganois*. Ora, nei citati migliori vocabolari, la parola *spárganon* significa *fascia con cui si avvolge un neonato*. La liturgia bizantina, quindi, sapeva che il corpo di Cristo non era stato avvolto in fasce, come invece era stato avvolto Lazzaro. San Giovanni dice, infatti, che Lazzaro alle parole taumaturgiche di Cristo, *Vieni fuori!* uscì, legato piedi e mani da bende che si usavano per i cadaveri, sepolti definitivamente. Il vocabolo *Keírāis*, che ricorre una sol volta e in questo passo, corrisponde al senso sopra indicato. Inoltre, la faccia di Lazzaro era *circondata* (*periedédeto* da *peridídomi* = dare intorno) dal *sudario*. I citati vocabolari danno fazioletto per questa parola. Come abbiamo detto, San Giovanni l'adopera quando dice che Pietro la vide, nel sepolcro di Cristo, ripiegata sul capo (*entetuligménon epí tēs kefalés*), mentre qui dice che era messa intorno alla faccia (*opsis*). I due verbi, diversi per significato, dicono che il sudario di Lazzaro era differente da quello di Cristo.

• • •

Ecco le altre referenze alla Sindone che ricorrono nella liturgia bizantina per la festa di Pasqua:

Nell'ode terza, leggo:

« Le sante donne con Maria Maddalena, levatesi di buon mattino, e trovata ribaltata la pietra che chiudeva il sepolcro, udirono l'angelo che così parlava loro: "Perchè cercate fra i morti, come morto, colui che abita nella luce inaccessibile? Vedete il lenzuolo nel quale era involto..." » (p. 605). Nel testo greco ricorrono le due parole citate più sopra *entáfia spárgana*. Il plurale è collettivo e corrisponde alle parole *lenzuolo (spárgana)* in cui era *involto (entáfia)* per ritardare la putrefazione. Il monaco di Grottaferrata che tradusse i due vocaboli al plurale con la citata frase, senza preoccuparsi affatto della Sindone Torinese, non solo traduce bene, ma porta un contributo prezioso all'autenticità della stessa Sindone. Le due parole corrispondono alla nostra frase *biancheria funeraria*. Le due parole (*entáfia spárgana*) ricorrono anche poco oltre nell'officiatura delle ore (p. 620) e anche qui il traduttore le interpreta così: *vedete il lenzuolo nel quale era involto*.

Più sotto nella liturgia bizantina Pasquale che ha per titolo *Domenica delle portanti gli aromi (Kiriaké tòn mirofóron)*, ricorrono due frasi che confermano quanto vado dicendo: « Il giusto Giuseppe (di Arimatea) tolto dalla croce l'intemerato corpo di Cristo, lo involse in bianca Sindone con aromi e lo depose in un sepolcro nuovo » (p. 626).

« Alle donne *mirofóre* l'angelo presso il sepolcro così diceva: "Gli aromi si addicono ai morti; ma il Cristo non è soggetto alla corruzione" » (pag. 62).

È quindi, lecito concludere:

1) La liturgia bizantina, che certo risale a una grandissima antichità, fa cinque accenni alla Sindone.

2) Nel primo di questi accenni, si precisa che il corpo di Cristo non fu fasciato da pannilini, ma fu involto nella Sindone.

3) Per gli altri passi, i due vocaboli al plurale servono a indicare la Sindone.

• • •

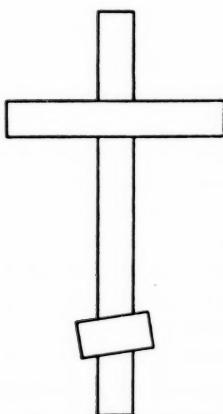
Perchè la liturgia latina non fa alcun cenno alla Sindone?

Perchè essa venne elaborata quando la Sindone era a Costantinopoli. Quando poi fu portata in Europa, la liturgia era già fissata in modo definitivo.

La liturgia bizantina, invece, ne fa cinque accenni precisi, perchè essa fu elaborata, quando la Sindone era esposta al pubblico e cioè quando la sua venerazione era nella pietà di tutto il popolo di Costantinopoli, cioè di Bisanzio.

• • •

UNA CONFERMA INDIRETTA di quanto dico si ha nella forma che hanno le croci russe.



Il suppedaneo è sempre inclinato da destra verso sinistra. Perchè?

Poichè il corpo di Cristo cominciava a irrigidirsi, quando fu deposto dalla croce, e poichè la gamba sinistra si era anchilosata al ginocchio, perchè il piede sinistro era stato inchiodato sul destro, la parte dorsale della Sindone mostra la pianta del piede destro più avanti della pianta del piede sinistro. Il cristianesimo in Russia partì da Costantinopoli ed è probabile che i primi missionari abbiano diffuso l'opinione che Cristo fosse zoppo e precisamente che avesse la gamba destra più lunga della sinistra. Ecco perchè il braccio trasversale inferiore delle croci russe è sempre piegato in modo da far supporre la gamba destra più lunga della sinistra.

Questa trovata non è mia; ma di uno studioso inglese che la rese nota anni or sono nel settimanale cattolico *The Universe*. Avendone fatto cenno io stesso a Pio XI, vidi la sua faccia illuminarsi di quella luce che viene da un'interna gradita intuizione. È noto che il grande Papa della Conciliazione disse e permise che venissero stampate e divulgare queste sue gravi parole: *Parliamo in questo momento come studioso e non come Papa. Abbiamo seguito personalmente gli studi sulla Santa Sindone e ci siamo persuasi dell'autenticità. Si sono fatte delle opposizioni ma non reggono. La Santa Sindone è sacra cosa, come forse nessun'altra: e sicuramente non è opera umana; cioè non è una pittura.*

E ciò fia suggerito...

ANTONIO COJAZZI

Torino, Liceo Valsalice.

LA PIAGA DEL COSTATO

considerazioni dei Dottori Pierre Barbet e Vincent Donnet

Sul « Bulletin de la Société Médicale de Saint Luc, Saint Côme et Saint Damien », periodico dei Medici Cattolici Francesi, del Dicembre 1951, è comparso un articolo dei dottori Pierre Barbet e Vincent Donnet su « La piaga del Costato del Salvatore ».

L'articolo riporta nella prima parte le conclusioni cui è giunto il dott. Donnet di Marsiglia, dopo alcuni esperimenti su cadaveri, relativamente alla piaga del Costato di Cristo, già analizzata dal dott. Barbet nel suo volume « La passione di Cristo secondo il chirurgo ».

Nella seconda parte il dott. Barbet esamina le affermazioni del suo Collegha, traendone le sue personali conclusioni.

Ragioni di spazio non consentendoci di pubblicare integralmente l'articolo che porta nuova luce nello studio interpretativo della Sindone, con il consenso del dott. Barbet abbiamo pregato il dott. Giuseppe Bellardo — che già aveva volto in lingua italiana l'opera del chirurgo parigino — di riassumere per i nostri lettori l'articolo stesso.

Per parte nostra diamo atto ai dottori Donnet e Barbet di questa nota che dimostra la serietà dei loro studi volta, più che alla affermazione delle proprie idee, alla ricerca della verità scientifica.

N. d. R.

Per comprendere appieno le argomentazioni condotte nell'articolo pubblicato sul « Bulletin de la Société Médicale », mi pare necessario — prima di riassumerlo — fare il punto sulla questione, quale si rileva dal volume del Dott. Barbet (« La Passione di Cristo secondo il chirurgo » — uscito in traduzione italiana coi tipi della L.I.C.E., Torino 1951) al capitolo « Piaga del cuore ». Paragrafo: « Esperimenti sul cadavere ».

In tale paragrafo l'A. riferisce di aver affondato (in un cadavere) un lungo ago montato su siringa nel V spazio intercostale destro senza cessare di aspirare, dirigendosi in dentro, in alto ed un po' all'indietro. Dopo 9, 10 cm. penetrato nell'orecchietta destra ed aspirando ha potuto riempire la siringa di sangue limpido, mentre attraversando il polmone l'aspirazione non apportava né sangue né acqua.

Affondando nelle stesse condizioni un largo coltello da amputazione, ha osservato che alla medesima profondità esso apre l'orecchietta destra ed il sangue esce lungo la lama attraverso la breccia aperta nel polmone. A questo punto l'A. richiama la tesi del Donnadieu, (il quale nel suo furore di negazione aveva preteso che il sangue non poteva fuoruscire, ma si racco-

glieva nella cavità pleurica, dato che il polmone doveva retrarsi) e la controbatte, aggiungendo che se si apre la pleura nel cadavere, il polmone non si retrae ma i due foglietti pleurici rimangono aderenti cosicchè, anche dopo ritirato il coltello, la breccia polmonare rimane beante ed il sangue continua a sgorgare all'esterno. Termina affermando che i suoi esperimenti sono stati condotti *su cadaveri di persone morte da più di 24 ore*.

Le conclusioni del chirurgo di Parigi sulla non retrattilità del polmone dopo la morte, non sono state accettate tuttavia che con grandi riserve dal Dott. Donnet, fisiologo di Marsiglia, il quale d'altronde ammette di trovarsi d'accordo con l'A. sulla questione delle cinque piaghe viste sotto l'aspetto strettamente morfologico. È appunto su tale questione che si vengono ad inserire gli esperimenti del Dott. Donnet, cui accenneremo nel presente riassunto.

È un fatto che le esperienze del Dott. Barbet, condotte 24 ore dopo la morte, non rispecchiano esattamente le condizioni della passione; partendo appunto da tale considerazione il Donnet afferma che è difficile ammettere a priori che le conclusioni sulla non retrattilità del polmone derivate da tali ricerche, valgano ugualmente fra le due o tre ore dopo la morte.

In effetti, esperienze destinate ad oggettivare la elasticità del polmone condotte fin dal secolo scorso, *su animali appena uccisi*, avevano evidenziato una retrazione del polmone.

Esperimenti condotti dal Donnet su numerosi animali concordano nell'affermare che la pressione endopleurica (che nel vivente è negativa) si mantiene *tra le 12 e 15 ore post mortem* ad un valore intermedio fra quello dell'inspirazione e della espirazione sul vivente; è soltanto al termine delle 24 ore che la forza retrattile diminuisce e tende progressivamente verso lo zero.

Pur ritenendo applicabili all'uomo i risultati ottenuti (non esistendo grande differenza fra la meccanica respiratoria umana e quella animale) il Donnet ha voluto tuttavia estendere le sue ricerche anche sul cadavere dell'uomo.

Le conclusioni cui egli giunge attraverso l'esame di 16 cadaveri, lo conducono ad affermare che, *nell'uomo adulto e senza precedenti patologici pleuro-polmonari*, la retrattilità del polmone è una forza che conserva molte ore dopo la morte un valore sensibilmente uguale a quello misurato nel vivente.

Ora, la maggioranza degli AA. (Barbet compreso) ammettendo che nulla nel Vangelo ci autorizza a supporre che Cristo fosse affetto da una qualsiasi malattia organica, ne consegue che il ritiro della lancia del Centurione si è inevitabilmente accompagnato all'afflosciamento del polmone destro.

Stando così le cose, se si accetta col Barbet l'origine *cardiaca* del sangue di cui parla San Giovanni, si deve dedurre — afferma il Donnet — che soltanto la lancia ha potuto servire da « ponte » tra le cavità cardiache e la parete toracica. La retrazione polmonare — dopo il ritiro della lancia —

lasciava dunque l'orecchietta destra largamente aperta nella cavità pleurica. Ne risulta che Giovanni ha potuto vedere scorrere il sangue d'origine *cardiaca* soltanto nel periodo in cui *la lancia è rimasta in loco*.

Se viceversa sangue ed acqua sono stati visti *dopo il ritiro della lancia*, l'origine *cardiaca* del sangue può essere sostenuta soltanto ammettendo che le cavità del cuore *si siano dapprima svuotate nel cavo pleurico*. Naturalmente in tal caso l'acqua non può avere un'origine pericardica, non essendo sufficiente la quantità di liquido agonico o traumatico contenuto in questa sierosa a riempire da sola una cavità pleurica fino a livello della quinta costa. Anche per ciò che concerne il sangue, la quantità che fuoriesce dall'orecchietta destra può a mala pena colmare il seno costodiaframmatico.

Non rimane — conclude il Donnet — che un'ultima ipotesi. Il sangue proveniente dalla cavità del cuore non ha potuto fuoruscire che dopo essersi versato in una pleura *contenente già acqua* ed è questo miscuglio che San Giovanni ha visto uscire *dopo il ritiro della lancia*. Semplice ipotesi, su cui l'A. si propone di ritornare in un successivo più completo lavoro, con maggior ricchezza di particolari.

Prendendo in esame queste affermazioni, il Barbet non discute il dato di fatto della retrazione polmonare, ma si limita a contestare le ipotesi che Donnet ne deduce. E lo fa sul piano esegetico: appoggiandosi al testo di S. Giovanni che scrive « *e tosto* (kai euthus, et continuo) ne uscì sangue ed acqua », egli fa notare che evidentemente sangue ed acqua hanno *zampillato* « *all'istante* », seguendo cioè il ferro della lancia, e si sono distese sul petto formando il coagulo anteriore della Sindone. Il sangue proviene dall'orecchietta destra (e la sua dimostrazione resta pertanto valida) e l'acqua non può provenire che dal pericardio. Egli non può ammettere la conclusione del Donnet della fuoruscita di un miscuglio accumulatosi nella pleura dopo il ritiro della lancia. Il testo di Giovanni è evidente: 1) egli non ha visto un miscuglio *di acqua e di sangue* più o meno rosso; 2) egli non ha visto *dopo il ritiro della lancia*. Anzi: 1) egli ha visto *al momento del colpo* di lancia; 2) egli ha visto *nettamente* e separatamente (altrimenti non li avrebbe distinti) *sangue ed acqua*. Questo non può spiegarsi altrimenti che ammettendo una fuoruscita simultanea del sangue dell'orecchietta e dell'acqua del pericardio. Su questo punto dunque le sue conclusioni anatomiche non hanno ragione di subire modificazioni.

Viceversa, il fatto della retrazione polmonare sul cadavere recente ha indotto il Barbet a ripensare al modo di formazione della colata trasversale posteriore. Che cosa capita infatti dopo il ritiro della lancia? Il polmone si retrae e la pleura aperta riceve nel suo seno diaframmatico il sangue della vena cava superiore e ciò che resta dell'idopericardio. Questo miscuglio può essere molto abbondante, specialmente se si ammette che la flagellazione abbia potuto determinare anche una pleurite sierosa traumatica a versamento precoce. Ne consegue che l'ipotesi già da lui formulata che la colata trasversale posteriore sia dovuta a fuoruscita del sangue della vena cava

inferiore direttamente attraverso la ferita beante del polmone (durante il trasporto in posizione orizzontale dalla croce al sepolcro), può essere corretta ammettendo che esso si sia riversato nella pleura prima di fuoruscire e colare trasversalmente alla base della schiena, nelle pieghe di un lenzuolo ritorto, necessario al trasporto secondo la precedente ipotesi. (Non bisogna dimenticare che la pleura conteneva già un miscuglio idroematico — sangue della vena cava superiore e siero pleuro-pericardico — e che la piaga intercostale rimasta aperta è molto laterale). Ne consegue ancora che l'interpretazione dell'aspetto particolarissimo di questa colata viene alla luce di queste nuove considerazioni ad essere modificata (e non è detto che non debba ancora modificarsi): il Barbet stesso aveva supposto dall'esame di questi coaguli poco abbondanti, poco spessi, circondati da un alone che ricorda un liquido poco colorato, che essi avessero trasudato il loro siero direttamente sulla Sindone. A conclusione delle nuove scoperte sulla retrazione polmonare e sulla fuoruscita del sangue, il Barbet è ora indotto a pensare, forse con maggior veridicità, che l'aspetto di questi coaguli corrisponda piuttosto ad un sangue diluito in una sierosità pleuro-pericardica.

Questo passo in avanti negli studi della piaga del costato, mentre dimostra l'interesse scientifico che continua a suscitare la Sindone di Torino anche da parte di nuovi studiosi, apre la via ad ulteriori ricerche che i sudetti autori hanno già in corso, ed è pertanto possibile che l'avvenire riservi ancora delle sorprese.

DOTT. GIUSEPPE BELLARDO

UN CRISTO CROCEFISSO

Ci perviene dalla Spagna uno studio del Rev. Padre SECUNDO MARTIN O. P., in seconda edizione, nel quale egli illustrando un suo quadro intitolato *Sacerdos et victima*, raffigurante il Cristo Crocifisso prima della Sua morte, spiega la genesi e gli intenti che lo spinsero a concepirlo con quei particolari che illustra. Poichè l'Autore dichiara di essersi fondato nella concezione e compilazione del suo quadro sulla S. Sindone di Torino, sulla tradizione e su numerose documentazioni consultate, ci permettiamo di rilevare le discordanze fra la sua interpretazione pittorica e quanto ci presenta il Sacro Lenzuolo di Torino.

Secondo l'Autore, i chiodi che crocifissero le mani ed i piedi sarebbero quattro, in contrasto con quanto appare dalla Sindone, sulla quale le impronte lasciano intendere chiaramente che i piedi furono inchiodati l'uno sovrapposto all'altro e non separatamente quindi con un solo chiodo.

Secondo il Padre MARTIN, le braccia non si sarebbero trovate nella posizione come abitualmente le vediamo sui crocifissi, ma poggiate orizzontalmente sui due tratti trasversali della Croce ed inchiodate al di sopra di essi in piena estensione, con i chiodi infissi nel punto indicato dalla Sindone, cosicchè il peso del corpo non avrebbe gravato esclusivamente sulle mani, ma sulle braccia distese. Se la posizione data dall'Autore corrispondesse al vero, non si spiegherebbero le colate di sangue lungo le braccia, che indicano una inclinazione obliqua delle stesse.

Abbiamo fatto questi principali rilievi perchè i più evidenti, senza peraltro voler entrare nel valore artistico del quadro che i giornali della Spagna hanno assai apprezzato, solo per notare alcune discordanze tra l'affermazione di aver tenuto presente anche la Santa Sindone e ciò che veramente la Santa Sindone ci mostra.

B. B.

NOTIZIE VARIE

Il Dott. HYNEK di Praga in una sua recente lettera ci parla del movimento sindonologico nella sua terra, anche fra i protestanti. Dobbiamo al riguardo rilevare come non solo nella Cecoslovacchia ma anche in Germania l'elemento protestante porti notevole interesse agli studi sulla Santa Sindone.

Nei giorni 2 e 3 aprile di quest'anno, un Pastore protestante di Monaco venne espressamente a Torino per intrattenersi con noi al riguardo e visitare la documentazione che abbiamo nella nostra Sede, esprimendo poi il proprio compiacimento per i colloqui avuti con S. Em.za il Cardinale Fossati Arcivescovo di Torino e con alcuni dei nostri dirigenti.

Recensioni

ANGELO PENNA, *Geremia* (in « La Sacra Bibbia », diretta da Mons. S. Garofalo), Torino, Marietti, 1952, pag. X-441, XVII tavole fuori testo. L. 1700.

Il Can. Angelo Penna è ormai noto al pubblico italiano quale scrittore di materie bibliche, avendo in breve volgere d'anni pubblicato opere richiedenti una non comune preparazione, quali le vite di *San Paolo* (Alba, 1946, 1951²) e di *San Gerolamo* (Torino, 1949) ed ancora *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Gerolamo* (Roma, 1950).

Nel presente lavoro egli offre, tradotte dai testi originali e commentate, le *Profetie*, le *Lamentazioni* e la *Lettera di Geremia*. Non lievi erano le difficoltà derivanti dalla ricca e complessa personalità del profeta e dalla situazione al tutto particolare del testo ebraico. Il Penna ha assolto all'impegnativo compito, attenendosi rigorosamente ai criteri generali, che informano la valorosa collezione diretta da Mons. S. Garofalo.

Nelle introduzioni, preposte alle tre distinte parti del lavoro, sono trattate in maniera concisa, ma sostanziosa le notizie che giovano ad una più piena comprensione dei testi: ambiente storico, personalità ed attività del profeta, origine e condizione attuale dei testi, autenticità ed indole letteraria loro, etc. Data la movenza facile e spigliata dello stile, si percorrono queste pagine con vero diletto. Nelle questioni discusse risulta evidente la preoccupazione dell'autore di darci non tanto un apporto personale, quanto piuttosto un aggiornamento equilibrato e sereno sul loro stato attuale di soluzione. A volte tuttavia l'ammirevole conoscenza diretta della letteratura geremiana cattolica ed acattolica, che egli manifesta, farebbe quasi desiderare un più ampio sviluppo del suo personale punto di vista al riguardo (ad es. sull'origine del libro di Geremia, invece appena sboczzato a pag. 14). Così una più dettagliata e seve-

ra trattazione del rapporto intercedente tra redazione masoretica e greca delle profetie e dello stile in cui sono redatte, anziché tediosa, riuscirebbe forse non poco utile ad una più piena valorizzazione dell'apparato critico apposto alla versione. La mancanza poi di ordine cronologico e logico nel libro profetico porta a considerare inutile il sommario per parti e sottotitoli di pag. 11 (d'altronde riportato in maniera più dettagliata e soddisfacente, anche se non sempre identica, a pag. V-VII quale indice della prima parte del volume).

Ottimamente presentata ci pare la questione dell'autore delle *Lamentazioni* (pag. 376 ss.) in quanto è posta chiaramente in luce l'insicurezza di conclusione degli argomenti estrinseci addotti a favore e di quelli intrinseci portati contro l'autenticità geremiana. Proprio per questo può forse meravigliare il lettore (che si attenderebbe piuttosto una sospensione di giudizio) la posizione del Penna, che, in base a criteri interni, attribuisce i carmi 2, 3, 4 a Geremia, restando fortemente in dubbio per il 1 ed il 5. A pag. 375, nota 10, potrebbe essere citato anche R. G. CASTELLINO, *Le Lamentazioni individuali e gli Inni in BabILONIA e in Israele* (Torino, 1940), che aggiorna e precisa da un punto di vista cattolico la classica opera del Gunkel.

I recenti documenti dell'Autorità Ecclesiastica ed il continuo pullulare di nuove versioni dai testi originali hanno reso il lettore cattolico giustamente esigente nei confronti del traduttore del Sacro Testo. Oggi si desidera una versione che sia lo specchio più fedele possibile dell'originale. Quella offerta dal Penna risponde generalmente a questa esigenza, rivelandosi al tempo stesso scorrevole e ben formulata nelle parti poetiche. A volte tuttavia pare indulgere troppo alla preoccupazione di riuscire chiara oppure trascurate eccessivamente le sfumature dell'ebraico, di non poco effetto se si tratta di poesia. In questi casi si è tentati di preferire ancora la

Volgata, più letterale e pittoresca. Così in *Ger.* 27, al v. 4 è omesso l'*Haec dicetis ad dominos vestros* della Volgata, presente nel TM; al v. 19 è reso « vascone di bronzo » quello che la Volgata (ed anche il commento!) conformemente all'ebraico chiama « mare »; al v. 6 il presente « consegnò » fa svanire la compiutezza dell'azione derivante da una decisione divina precedentemente presa, come invece bellamente esprimono il *nātātī* del TM ed il *dedī* della Volgata. In *Lam.* 1, 3, mentre il TM ha, come il contesto richiede, il verbo in forma femminile, la versione introduce bruscamente il maschile, sminuendo non poco l'effetto dell'immagine poetica. In *Lam.* 1, 5 « i suoi avversari l'hanno sopraffatta » è traduzione libera e fiacca (introduce un complemento oggetto inesistente nell'originale rompendo così il parallelismo) dell'ebraico, reso più fedelmente ed artisticamente dalla Volgata: « *Facti sunt hostes eius in capite* ». Non si vede poi come il perfetto *zāk'rāh* possa essere tradotto col presente (« si ricorda ») in *Lam.* 1, 7 e col passato remoto (« non pensò ») in *Lam.* 1, 9, mentre indubbiamente il poeta ritorna due volte con formulazione contrapposta sulla stessa idea riferentesi a un tempo già trascorso.

Le discordanze di redazione esistenti tra TM e LXX sono segnalate da apposito apparato critico. La lezione ritenuta genuina viene stabilita non adottando un principio generale che dia costantemente la preferenza all'una delle due redazioni, ma ponderando caso per caso, in base ad una norma « valevole », anche per altri libri biblici » (pag. 14). Le glosse od interpolazioni posteriori vengono, oltre che dall'apparato, indicate indifferentemente volta a volta o nella versione mediante parentesi rotonde (cfr. ad es. *Ger.* 27, 3, 8) e caratteri minori (cfr. ad es. *Ger.* 27, 17, 20-21) o nel commento al testo (cfr. ad es. *Ger.* 27, 19, pag. 209). La versione latina della Volgata, riprodotta a fronte della volgare, è anch'essa dotata di un breve apparato destinato a segnalare varianti di lezione e ad illustrare espressioni e costrutti un po' rari. Le discordanze dalla versione proposta sono indicate con diverso carattere tipografico.

Il commento al testo si sussegue sobrio, spigliato, piacevole, evitando ogni forma polemica ed ogni inutile accademismo. Dapprima vengono ambientate storicamente le varie pericopì maggiori e minori; poi se ne propone lo schema di svolgimento; indi sono illustrati, verso per verso, i punti più rilevanti; sovente interessanti note od *excursus* riguardanti questioni di interesse

teologico o testuale chiudono la trattazione. Tale spigliatezza può tuttavia a volte dare l'impressione di fretta, rendendo pertanto guardinghi nell'accettare le interpretazioni proposte. Così in *Ger.* 27 non viene in alcun modo sottolineato od illustrato l'evidente parallelismo delle tre pericopì che pongono il capo (vv. 2-11; 12-15; 16-22), mentre una parola di commento soprattutto per quanto riguarda la loro contemporaneità o meno potrebbe riuscire opportuna. Il commento a *Ger.* 27, 7, nonostante la nota sul valore teologico della pericope apposta all'intero capo, ci pare ancora troppo sorvolato nella sua portata teologica: ciò diciamo anche perché l'espressione ebraica « *ēt' arsō* » è resa piuttosto vagamente nella versione e perché nel commento a *Lam.* 1, 12 un concetto affine viene evidentemente svisato. A pag. 386-387 infatti, a commento del celebre passo « Oh! voi tutti che passate per via... », è scritto: « Il dolore è immenso, perché è Iddio che colpisce e scarnifica... Così si realizza la minaccia pronunciata in un giorno di sdegno ». Ora il giorno dell'ardente ira del Signore non è punto un qualsiasi giorno di sdegno in cui Egli minacci il castigo, quanto piuttosto il giorno in cui manda finalmente ad effetto le minacce altre volte enunciate, è cioè il giorno del castigo (come risulta d'altronde evidente dalle citazioni indicate riferentesi tutte non a minaccia, ma ad esecuzione di castigo!). In *Ger.* 27, 3 viene adottata la lezione « mandrai » senza complemento, conformemente ad alcuni MSS greci dell'edizione lagardiana, contro quella « li manderai » comune al TM, ai migliori codici greci ed alla Volgata. In base ad essa poi si intende l'espressione come detta di un semplice « messaggio inviato ai vari re, non del giogo o delle catene » (pag. 207): risulta così oltremodo impoverita l'azione simbolica da Dio imposta al profeta.

Diciassette tavole fuori testo, poste in fine del volume e riproducenti materiale archeologico di provenienza palestinese e mesopotamica, mentre aiutano la comprensione dei testi, danno l'ultimo tocco alla presentazione esteriore di quest'opera editorialmente ottimamente curata e riuscita.

Il lettore non potrà non fare la più lieta accoglienza a questo nuovo apporto del chiaro Autore alla cultura biblica italiana. Fra noi l'unica opera un poco nutrita sul profeta Geremia era quella di G. Ricciotti (*Il Libro di Geremia*, Torino, 1923). Essa, se pregevole per la traduzione, richiedeva tuttavia un aggiornamento quanto al commento. È quanto ha fatto col presente libro

il Can. Penna con la sua indiscussa preparazione e valentia, colmando così una nuova lacuna della purtroppo scarsa letteratura biblica italiana.

G. G. GAMBA

P. CARTECHINI, S. J., *De Valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas distinguendas*, Romae, Typis Pont. Univ. Gregorianae, 1951. Vol. 17 x 12, pagine 232.

Il presente lavoro offre, in bella sintesi, il risultato e le conclusioni di un interessante corso che il P. Cartechini S. J., della Pontificia Univ. Gregoriana, sta tenendo da qualche tempo, ad un numero crescente di alunni.

Il Ch.mo A. non si è limitato a chiarire e precisare la complessa — spesso difforme — terminologia, onde si è soliti qualificare la portata dogmatica delle singole affermazioni della dottrina cattolica, ma, allo scopo di renderla pienamente comprensibile, ha saputo, opportunamente, abbracciare anche problemi più vasti e complessi, come il *metodo* della teologia positiva e speculativa, il *concetto* di tradizione e l'*immutabilità* del dogma e del progresso nella conoscenza di esso, ecc. Senza averne la pretesa l'A. ha saputo tracciare, soprattutto per gli alunni, spesso disorientati dal diverso modo onde s'esprimono gli autori, le linee di una sobria, ma chiara *metodologia teologica*.

In un argomento che si prestava a battute polemiche od a facili divagazioni, l'A. ha saputo procedere per sintesi ordinate e sicure, spassionatamente. La sua esposizione è corredata da una lussureggianti esemplificazione in cui sono confluite, si può dire, tutte le note più dibattute e discusse delle tesi teologiche.

L'A. si propone l'utilità diretta degli alunni delle facoltà di teologia; ma non dubitiamo che anche gli studiosi accoglieranno con largo favore — pur divergendo in qualche punto — la sua fatica, che ha, oltre il resto, il merito di una gradita novità scolastica.

D. P. BROCCARDO S. D. B.

BERETTO D., *La preghiera secondo l'insegnamento di S. Tommaso*, in « Collana di Spiritualità », Edizioni Paoline, Alba 1951, pp. 1-200, in 16°.

Il Ch.mo A., già noto per la sua attività mariologica e per i suoi agili volgarizzamenti teologici, presenta, alle anime avide di perfezione, una nuova trattazione sulla *preghiera*, elemento perennemente vitale ed attuale di ogni autentica spiritualità.

Non già che manchino opere veramente pregevoli al riguardo, o che l'A. si proponga di battere vie nuove: il suo scopo, al contrario, è quello di mettere gli spiriti moderni, spesso superficiali e leggeri, a contatto diretto con la dottrina, sostanziosa e profonda, dei grandi maestri della preghiera: S. Agostino, S. Tommaso, S. Alfonso, ecc., per dare una risposta, teologicamente fondata, a molti quesiti che angustiano e tormentano per la loro oscurità od apparente contraddizione. Quale è la natura intima della preghiera? Quale ne è l'oggetto? Dio esaudisce sempre? Quale il vero significato dell'espressione: senza preghiera non c'è salvezza, ecc.

La trattazione, condotta con logica rigorosamente scolastica, ma con stile piano e suggestivo, è indirizzata a tutti quei laici — oggi sono, per fortuna, molti — che desiderano approfondire la propria fede religiosa, ma che vogliono, soprattutto, vivere. Alla loro domanda, spesso angosciosa: non sappiamo pregare!, il libro del Beretto ha una risposta da dare, sicura e serenatrice.

D. P. BROCCARDO S. D. B.

FALCON GIUSEPPE, *Manuale di Apologetica*. Edizione italiana dalla terza francese a cura di Natale Bussi. Alba (Cuneo). Edizioni Paoline. 1951, 16 x 24 cm. 528 pag. Prezzo L. 1500.

« In seguito alla pubblicazione del *Manuale di Teología Dogmática* di B. Bartmann », era obbligato « che l'opera fosse completata con un *Manuale di Apologetica* » (pag. 4). Tal es el volumen presentado por Bussi traducido de la tercera edi-

ción francesa de la obra de Falcón: *La Crédibilité du Dogme Catholique*, Lyon, Vitte, 1951. Se trata por tanto de una figura de interferencia determinada por la elección de la obra francesa y la exigencia de adaptación al curso teológico del Barthmann en su versión italiana.

La Crédibilité du Dogme Catholique, sotraducida conocida tras cinco holgados lustros de vasta difusión en lengua vernácula, queda definitivamente fijada en su tercera edición con la muerte de su Autor. Deja su obra puesta al día bibliográficamente; bien precisada su posición inicial frente a las observaciones recogidas en precedentes ediciones y con méritos indiscutibles de vigor, claridad, dición fácil y agradable sin detrimento de su riguroso carácter científico.

Las tres partes del tratado, — credibilidad religiosa, cristiana, católica, — van precedidas de una introducción encaminada a desentrañar la naturaleza de la Apologética que define como « scienza il cui oggetto materiale è l'insieme del dogma cattolico, il cui oggetto formale è la credibilità di questo dogma e il cui motivo o principio di conoscenza è la ragione diretta positivamente dalla fede » (pag. 18). Defiende claramente su carácter teológico de « funzione della teologia... per assunzione ed estensione » (pag. 21); delinea su método y precisa su objeto, centro de su estudio certezza assoluta, ma indiretta e libera » (pag. 55).

Certeza cuyos « presupposti filosofici » (pag. 61) analiza en la primera parte. No apreciamos variaciones de volumen respecto a la precedentes ediciones. Por lo demás se trata de una exposición clara de la doctrina tradicional relativa a la revelación polarizada principalmente en dos centros de interés: posibilidad y cognoscibilidad, supuesta su noción exacta. Son muchos los que han subrayado el vigor con que vindica el valor de la convergencia de las probabilidades como originaria de certeza (pag. 121). Coloca el milagro en el lugar que le corresponde como criterio definitivo. En este punto hubiéramos deseado mayor atención a la problemática contemporánea del milagro frente a las ciencias físicas. Trata el traductor de suplir esta laguna con alguna nota (cfr. pag. 144 nota 2) en que apunta bibliografía reciente.

La preocupación del Autor en su última edición iba encaminada principalmente a la 2^a y 3^a parte:

En aquélla, intitulada « La Credibilità del Cristianesimo in generale » (pag. 159) merece subrayarse el capítulo de introducción

a la afirmación y prueba de la legación divina de Cristo. Recoge en síntesis apretada la documentación relativa a la historicidad de los evangelios (pag. 166) poniendo de manifiesto a continuación, la inconsistencia y falsedad de las hipótesis racionalistas (pag. 188). Entre ellas acusa la escuela idealista (pag. 188); la escuela comparatista (pag. 191) y la escuela de la historia de las formas (pag. 199).

En la última parte dedicada al estudio de « la credibilità del Cristianesimo cattolico » (pag. 295), se notan no escasas mejoras: « fu completata la dimostrazione cattolica, aggiungendo all'argomento delle quattro note (via notarum) e a quello che si basa sul fatto attuale della vita della Chiesa (via empirica), la prova fondata sui documenti antichi comprovanti che la Chiesa romana è la Chiesa cristiana di sempre (via historica). Finalmente, l'argomento tradizionale della via notarum è stato presentato sotto una forma alquanto diversa al fine di sottrarlo ad alcune critiche » (Avvertenza per la terza edición.., pag. 13).

El traductor italiano ha rebasado su tarea: No se contentó con una versión tersa del francés sino que supo adaptar con acierto el contenido del tratado de Falcon al plan del curso teológico, refundiéndolo con alguna libertad en varios puntos, completando su texto con algunas notas, adicionando bibliografía « tenendo particolarmente conto di quella italiana » (pag. 6) e introduciendo como conclusión de los diversos párrafos « le letture... in buona parte testimonianze di convertiti » (pag. 6). Es también del Traductor uno de los dos apéndices que cierran el libro.

Decíamos que el « Manuale di Apologética » es una figura de interferencia. Añadimos que en él convergen los méritos de la obra de Falcón, puesta al día, y el esfuerzo laudable y logrado de los traductores y editores del curso teológico publicado en lengua italiana.

OJA



H. M. FAY, *Le développement du sens moral chez l'enfant*. Paris, Edit. P. Lethielleux 1948 (1 vol. in 8º pag. 64 fr. 90).

È un libretto di modeste proporzioni, ma di un grande interesse, specialmente pedagogico. Vi è studiato l'importante problema della maturazione e della formazione del

senso morale nel fanciullo. Per questo l'Autore presenta con grande chiarezza il progressivo sviluppo del senso morale presso il bambino, il fanciullo, l'adolescente e mette bene in luce il contributo che vi dà l'intelligenza, il carattere, la mentalità e l'influsso che vi esercitano i diversi fattori ambientali e fisici. Da ciò è portato con naturale conseguenza a trattare dell'azione che l'educatore deve compiere nei vari ambienti educativi, cioè famiglia, scuole, giardini d'infanzia, ecc., per favorire il maturare della capacità di un giusto discernimento del bene e del male e per la formazione di una volontà protesa verso il bene.

I diversi problemi studiati sono trattati in base ai recenti risultati delle ricerche psicologiche e nella luce dei principi della morale cattolica.

Giacomo Lorenzini



GISQUIÈRE EMMANUEL, *Deus Dominus, paelectiones theodiceae*, 2 voll. Paris, Beauchesne, 1950.

Questi due volumi di circa 500 pagine ognuno costituiscono, senza dubbio, una delle più imponenti trattazioni di filosofia teologica della neoscolastica recente. Tutte le questioni riguardanti l'esistenza e la natura di Dio, disposte nel consueto ordine, comunemente adottato dai manuali, sono ampiamente e diligentemente discusse con chiarezza, sobrietà, precisione, rese più evidenti da un'ottima presentazione tipografica. Quanto a informazione e aggiornamento in materia, non si può desiderare di meglio quando si pensi che l'A. ha continuamente presenti tutti i migliori lavori e studi usciti in questi ultimi anni in lingua latina, francese, tedesca. Quasi del tutto assente la letteratura italiana e spagnuola. Un vivo senso di storicità e una costante adesione alla migliore tradizione tomista, l'uso d'un buon latino neoscolastico, sono altrettanti pregi che non si possono disconoscere. Una particolare menzione merita l'ampio sviluppo dedicato alla storia e alla confutazione del panteismo, nel suo proteiforme atteggiarsi nel corso dei secoli. E potremmo continuare se non credessimo più utile entrare in dialogo con l'A. Forse sarebbe stato possibile un più originale e profondo ripensamento del tomismo, se egli, anziché limitarsi a studiare ed elencare le opinioni dei recenti neoscolastici avesse decisamente affrontato lo studio del problema di Dio nell'insieme

delle opere e del contesto di S. Tommaso. Il limitarsi a studiare le interpretazioni di S. Tommaso rischia di compromettere e ingarbugliare la situazione, anziché chiarirla, chiarimento che è nelle evidenti intenzioni dell'A. e nell'ininterrotta testimonianza di tutte le numerose pagine dei due volumi. Lo stesso valore delle vie tomistiche, oscuro ed appesantito dall'elenco delle recenti opinioni neoscolastiche, non è sufficientemente compensato da un più robusto inserimento delle singole argomentazioni nella solidissima dialettica del contesto sistematico dell'Aquinata, sebbene l'A. compia uno sforzo di chiarimento veramente notevole. La dottrina di S. Tommaso, divelta dal suo contesto organico, rimane piuttosto sbiadita e incerta. Ma ciò avrebbe implicato un più vasto impegno sui presupposti filosofici generali, che esula certamente dagli intenti dell'A., come lo testimoniano ad usura i frequenti rimandi ai rispettivi trattati: logica, psicologia, gnoseologia, ontologia. Tuttavia constatando le notevoli divergenze esistenti non soltanto fra un trattatista e l'altro, ma anche fra un trattato e l'altro del medesimo autore, in conseguenza dell'uso odierno di scindere e spezzare eccessivamente i diversi settori del sapere filosofico, un richiamo sommario ai principi gnoseologici e metafisici, all'inizio della Teodicea ci sembra indispensabile. Il trattato ne guadagna in chiarezza e organicità e molte difficoltà vengono più facilmente risolte. L'A. a volte questo richiamo lo fa in maniera abbastanza efficace, come ad esempio quando tratta dell'argomento ontologico: un richiamo più generale sulla connessione fra i primi principi e il principio di causalità, e specialmente una chiara messa a punto del principio di causalità, chiave di tutto il trattato avrebbe forse eliminato in anticipo molte controversie e chiarito in partenza il significato omogeneo del procedimento tomista per provare l'esistenza di Dio, pur nella varietà delle dimostrazioni. Con tutta probabilità sarebbe divenuto più chiaro e convincente il procedimento della «quarta via», se invece di presentarlo sotto tre diverse forme di cui non si sa quale corrisponda al genuino pensiero dell'Angelico, fosse stato presentato sotto l'unica forma veramente tomista, secondo cui i gradi dell'essere coincidono con i gradi delle sostanze più o meno vere, buone, nobili, secondo che più o meno partecipano dell'essere, ricordando che S. Tommaso la sostanza l'intende aristotelicamente. Abbiamo accennato di proposito a questa via, perché qui siamo davvero al centro del pensiero di S. Tommaso, nel suo momento culminante, che

permette di coglierne l'originalità e la superiorità sui due massimi geni dell'antichità classica. Che quello accennato sia il significato dei gradi dell'essere secondo S. Tommaso, nessun dubbio può sussistere allorché si commenti il testo della Somma con i testi paralleli delle altre opere (Cfr. ad es. le lezioni IX e XVI del C. 4 del commento a Dionigi il Mistico). Non si può commentare bene S. Tommaso alla luce delle sole interpretazioni dei posteri: nessun miglior commentatore che S. Tommaso stesso. Anche la « *quinta via* », nella cornice del contesto tomistico, avrebbe portato l'A. alla conclusione diretta e immediata di un Intelletto Autore della natura e perciò stesso Creatore, dunque di un Intelletto veramente Supremo e Assoluto. Il contesto tomistico, presente nella Somma Teologica e nelle altre opere tomistiche, avrebbe ancora illuminato di chiarissima luce il valore assoluto delle vie psicologiche e morali, sulle quali, con eccessiva leggerezza anche tomisti qualificati, come ad esempio il Manser, hanno gettato il discredito e il dubbio, non certo con vantaggio del tomismo. Noi siamo del parere che questi argomenti non soltanto rispondano alla profonda psicologia dell'uomo e alla mentalità moderna, ma abbiano un valore inseparabilmente connesso con le « *cinque vie* », le quali non sono soltanto esterioristiche e ontologiche, ma anche interioristiche e psicologiche e come tali sono un preludio e una conferma dell'indubbio valore degli argomenti psicologici.

Il secondo volume è, in massima parte, consacrato alla discussione delle famose controversie scolastiche sul concorso divino e la scienza media. Giustamente l'A. si tiene lontano dal Molinismo e dal Bannezismo allienandosi con i fautori della *premazione idiferente*. La nostra opinione personale, confermata dall'attenta lettura delle opere di S. Tommaso è che le due avverse posizioni siano troppo razionalisticamente antropomorfiche almeno nei termini per essere prese tanto sul serio. Ci sembra che l'Aquinate, parlando dell'idea di mistero come eccesso di luce, esigito dalla stessa ragione, si collochi in un piano superiore superante ed eliminante il vicolo cieco in cui si sono messi i suoi pretesi seguaci. Forse un'impostazione diversa del problema potrebbe far svanire le difficoltà e semplificare la questione.

Queste nostre osservazioni sono esclusivamente personali e non intendono affatto sminuire il pregio del lavoro di cui ci rallegriamo vivamente con l'A.

LUIGI BOGLIOLO

♂

ABBAGNANO NICOLA, *Storia della Filosofia*, Vol. I, Filosofia Antica - Filosofia Patristica - Filosofia Scolastica, pp. XIX-570, L. 4200; Vol. II, P. I, Filosofia moderna sino alla fine del sec. XVIII, pp. 487, L. 3600; Vol. II, p. II, Filosofia del romanticismo - Filosofia contemporanea, pp. 740, L. 5100, Torino, U. T. E. T. (1949-1950), cm. 26 × 20.

Non intendiamo presentare l'A., il notissimo esponente principe dell'esistenzialismo italiano e illustre docente nell'Ateneo Torinese, ma la sua maggiore opera storiografica che ha avuto e continua ad avere un meritato successo per un insieme di pregi che non è facile trovare in opere del genere. Il primo volume è uscito in prima edizione nel 1947, questa che presentiamo è la seconda edizione, il volume secondo la cui prima parte è già una ristampa, è del 1950. La breve prefazione delinea chiaramente gli Intendimenti e i criteri storiografici che hanno guidato l'A. nella compilazione del suo grande lavoro: « questa Storia della Filosofia è intesa a mostrare l'essenziale umanità dei filosofi », muovendo dalla convinzione « che nulla di ciò che è umano è estraneo alla filosofia ». Il principio dell'essenziale connessione fra la filosofia e l'uomo, l'inscindibilità della dottrina e della storia, del pensiero e del pensatore nella sua vivente e storica personalità, sta alla base dell'indagine storiografica dell'Abbagnano. La filosofia dunque non può prescindere dal dialogo, dal colloquio con i filosofi di tutti i tempi che si fanno, nel dialogo appunto, nostri « maestri e compagni » nello sforzo di chiarire l'uomo all'uomo. Appare subito l'immensa differenza che corre fra la concezione e l'interpretazione dell'A. e l'interpretazione idealistica della storia della filosofia, finora dominante in Italia. Mentre nella storiografia idealistica la personalità dei singoli filosofi viene assorbita ed annullata nell'informe impersonalismo d'un'idea preconcetta, la quale più che rivelare e riconoscere il vero volto dei filosofi, tende a prestare ad ognuno la propria fisionomia, mascherandoli a piacimento, l'A. è tutto intento a scoprire il vero volto dei singoli pensatori, per ascoltarli con « umiltà e sincerità » di spirito, nella convinzione che « la preoccupazione dell'oggettività, la cautela critica, la ricerca paziente dei testi, l'aderenza alle intenzioni espresse dei filosofi, non sono nella storiografia altrettanti sintomi di rinuncia

all'interesse teoretico, ma le prove più sicure della serietà dell'impegno teoretico ». A questo canone metodologico fondamentale l'A. rimane sempre fedele in tutto il corso dell'opera sua, sempre pervasa di vivo senso umano, storico, esistenziale, da cui scaturisce quella serena, aperta, passionata oggettività che di qualsiasi opera storiografica è l'ornamento più desiderabile.

Se la storiografia idealistica italiana, per la copia e il carattere della produzione, ha segnato il volto di un'epoca questa dell'A., segna una svolta recisa e decisa verso un nuovo indirizzo che per molti motivi è preferibile senza confronti all'indirizzo finora imperante.

Ognuno può leggere quest'opera senza il pericolo di veder travisata la fisionomia e le caratteristiche dei diversi pensatori e delle diverse correnti e tendenze, senza doversi imporre l'ingrato sforzo di sceverare con accuratezza l'autentico pensiero degli autori studiati dalle sovrastrutture soggettive dello storiografo.

La tesi dell'inscindibile connessione esistente fra la filosofia e l'uomo, della collaborazione di tutti i filosofi della storia, l'atteggiamento di umile sincerità ed apertura verso i maestri del passato e del presente, la vigile e rispettosa auscultazione del vero da qualsiasi parte venga sono motivi che non possono non essere anche nostri perché sono quelli di ogni spassionato ricercatore. Com'è profondamente vero che tutta la filosofia si riduce a un gigantesco sforzo « d'intendere se stessi e il mondo », che anche tutti quelli che noi diciamo « errori » altro non sono che frammenti di verità i quali servono a mettere un rilievo un aspetto o l'altro dell'inesausta ricchezza del filosofare umano.

Saremmo meno disposti ad accentuare l'essenziale caducità del pensiero umano perché ci sembra che la caducità del pensiero implichi la caducità non soltanto dell'uomo singolo, ma della stessa struttura umana. Tuttavia purché questo aspetto non sia inteso in maniera esclusiva, che disconosca quel fondo identico che rende possibile lo stesso dialogo, siamo disposti ad accettarne il rilievo oggi più che mai.

Nonostante l'oggettività indiscutibile dell'opera, essa vuole essere un documento della concezione esistenzialista dell'A. la quale trova la collaborazione non tanto nella comunione del dialogo ed ecco allora che lo stesso apparente slegamento fra un filosofo e l'altro, fra una scuola e l'altra è voluto ad arte per far meglio emergere l'originalità dei singoli pensatori o delle singole correnti di pensiero.

Se l'impegno è sempre serio e profondo nella trattazione di tutte le epoche, spicca in modo speciale nella magnifica trattazione del terzo volume in cui il romanticismo viene messo a confronto con il realismo e l'esistenzialismo, le nuove tendenze dominanti nella filosofia contemporanea. È questa la parte più sviluppata e più interessante di tutta l'opera. Ogni capitolo è sempre corredato di una scelta e ragionata bibliografia essenziale, vigile e aggiornata.

Una delle ragioni del successo di questa opera è senza dubbio la limpidezza dello stile e la chiarezza dell'esposizione che unite alla superba veste tipografica ne fanno un vanto della cultura filosofica italiana.

Un'opera come questa per la sua utilità e per il suo valore sta bene nella biblioteca di qualsiasi istituto filosofico anche ecclesiastico come ottimo strumento di lavoro per i professori sia di teoretica che di storia.

LUCI BOGLIOLO

GIOVANNI AMBROSETTI, *Il Diritto Naturale della Riforma Cattolica*, Milano, Giuffrè, 1951, pagg. 234.

Il Ch.mo Prof. Giovanni Ambrosetti offre ai cultori della Storia e Filosofia del Diritto un secondo volume di ricerca sulla filosofia giuridica spagnola del sec. xvi, con particolare riguardo al pensiero suareziano.

Mentre il precedente studio (*La filosofia delle leggi di Suarez* Roma, 1948) era dedicato alla penetrazione e sistemazione della filosofia giuridica suareziana dall'interno, questa seconda pubblicazione intende: I. precisare e confermare le verità raggiunte precedentemente per osservazione interna, attraverso il quadro storico e ambientale della filosofia del tempo; II. dimostrare che tali verità si possono considerare quale conquista definitiva per la cultura e frutto maturo di una grande filosofia.

L'intento del lavoro implicava quindi nell'Autore una paziente e laboriosa indagine storica di posizioni e opposizioni (Ottimismo - Pessimo; Umanesimo - Teologia; Cattolicesimo - Protestantesimo) che affiorano quali elementi determinanti nel clima storico e dottrinale della Riforma Cattolica del sec. xvi. In questo clima acquista particolare rilievo la Cultura spagnola del sec. xv e xvi la quale affronta il problema del Diritto nelle nuove prospettive del Diritto internazionale (Vitoria, De Sepulveda, Vasquez de Menchaca) e aggancia efficacemente il Diritto Naturale alla Storia introducendo una

categoria nuova nella Filosofia del Diritto: la Storicità, nelle note tesi del progresso del Diritto, del Diritto come « facultas » (Soto, Molina), e nella cosciente puntualizzazione del problema centrale del Diritto come indagine metafisica della legge e dei suoi elementi costitutivi (Vasquez).

Tali apporti vengono unificati da Francesco Suarez; questo grande ingegno vivifica in una sintesi unitaria le precedenti posizioni dottrinali nel respiro di una potente metafisica personalistica, la quale si afferma particolarmente nella valorizzazione dell'*azione* (pag. 95).

Dall'analisi metafisica dell'azione umana, scaturiscono le peculiari dottrine suareziane emergenti nei vari settori della Filosofia del Diritto; particolare rilievo è dato alla volontà nella definizione della legge; il diritto soggettivo viene concepito come guisa primaria tra i fenomeni giuridici e viene definito come *facoltà* o attività; il diritto naturale viene prospettato come campo d'azione, lasciato aperto alla libera iniziativa dell'uomo.

Da questa singolare impostazione, derivano importanti applicazioni per la Filosofia giuridica suareziana, ad es.: I. La proprietà privata non appartiene al Diritto naturale « precettivo », ma « dominativo » ossia, mentre la « indivisione » dei beni appartiene al diritto primitivo originario, la proprietà privata o « divisione dei beni » è una istituzione umana operata dalla libera decisione dell'uomo (*ius dominativum*) e legata fondamentalmente al Diritto originario (*ius praecemptivum*). II. Il potere Statale risiede originariamente nel popolo e viene trasferito liberamente al Principe mediante un contratto.

Delineate così le direttive del pensiero suareziano, l'Autore passa a tratteggiare i notevoli apporti nel settore del Diritto internazionale e Diritto Civile cogliendone gli spunti più interessanti dalla teoria generale del Diritto.

L'Autore trova in tutto ciò le premesse per un vero progresso delle scienze giuridiche e i principii per un ripensamento di quelle numerose aporie che tuttora assillano la filosofia del Diritto.

L'enorme successo di Suarez « metafisico » non segnò le vie per una eguale diffusione delle sue dottrine giuridiche; mentre quasi tutta l'Europa attingeva dalle « Disputationes metaphysicae » gli spunti per una sempre crescente rinnovazione filosofica, solo pochi studiosi trassero dal « De legibus » gli elementi per costruzioni giuridiche e anche queste non sempre equilibrate e concrete come quelle che una approfondita intelli-

genza degli insegnamenti suareziani faceva sperare. Si passò così da Grozio a due correnti le quali insistendo su di un solo elemento (il Volontarismo con Hobbes e Pufendorf; l'Intellettualismo con Spinoza e Leibniz) caddero rispettivamente in una concezione fisiocratica e naturalistica del Diritto o in un Razionalismo astratto e antistorico (pag. 203). Il giusnaturalismo di Wolff e Thomasio mentre rinnova gli errori precedenti conduce alle più incongruenti posizioni dottrinali e pone implicitamente la istanza ad un ritorno alle dottrine di equilibrio; e quella di Suarez soddisfa in pieno a tali esigenze: ivi non vi è luogo per una concezione astratta del Diritto, ma razionalità e volontarietà si fondono in una sintesi vitalissima, concreta che trova la sua mediazione nell'*azione* concreta. Lo stesso Diritto naturale variabile non potrà essere inteso se non nella ardita concezione suareziana.

Da questa sommaria esposizione si vede facilmente quanti e quali problemi l'Autore abbia affrontato: il suo ragionamento procede sempre serrato e con una documentazione che non solo onora l'opera intera, ma anche la cultura italiana dei nostri giorni; questo lavoro rimarrà; rimarrà fondamentale per qualsiasi ricerca del periodo che va dal sec. xv al sec. xvi. Ci permettiamo di rilevare due affermazioni, per noi aporetiche.

I. Il tomismo suareziano è sostenuto in più luoghi e in riferimento alla tesi di P. Decoqs; i punti dottrinali in cui Suarez si scosta coscientemente da S. Tommaso sono ritenuti come differenziazioni marginali. A noi sembra che non si debba partire da un necessario tomismo suareziano per poi eliminare le differenze quando queste siano sostanziali; il ridurre l'opposizione tra i due filosofi a due tesi (pag. 93) o a tre come fa il Garcia (*Principios fundamentales de la Metafísica de Suarez* in « Pensamiento » pag. 13) non risolve, ma al più sospende la questione. Noi pensiamo che siano valide le conclusioni di Cornelio Fabro quando afferma che Tomismo e Suaresimo siano due Realismi « irriducibili, inconciliabili » (« Divus Thomas », 1941, pag. 492-493) o come precisa il Gironella (*La síntesis metafísica de Suarez* in « Pensamiento » 1948, pag. 211), che Tomismo, Scotismo e Suaresimo sono tre sistemi per sé stanti.

II. Non solo ci sembra esatta l'affermazione di una vera innovazione suareziana nel campo del Diritto, ma riteniamo che per Suarez l'*azione* concreta si debba considerare come il punto di partenza nella ricerca filosofica; qui l'Autore ha profondamente intuito il nucleo essenziale delle dot-

trine giuridiche suareziane. Tuttavia a noi non sembra che con questa affermazione si possa ancora parlare di un volontarismo suaresiano, almeno nel senso ordinario della parola (pag. 94). Se non erriamo, la volontà, in Suarez non è che il vincolo e lo strumento che attua le dimensioni della personalità. Tali dimensioni però non sono libera creazione della volontà; la pista di espansione è tracciata già precedentemente da una teologia obiettiva.

La « moralis facultas » suareziana non è volontà, ma ordine obiettivo preesistente allo esercizio della volontà (Opuscoli *De iustitia Dei* 1, 2, 4). Pertanto anche l'azione non può essere intesa come puro svolgimento della volontà, dal momento che almeno in due passi Suarez afferma l'identità della « facultas » come « actio » (*De Legibus*, I, 2, 4; II, 14, 16) e tanto più che secondo Suarez esistono « iura » che consistono in un non-agire! (*De Legibus*, II, 18, 3; III, 22, 2).

Queste osservazioni non tolgonon nulla ai pregi di questo riuscissimo lavoro; anzi vogliono essere punti di serena discussione per una sempre più fruttuosa conoscenza dei tesori che il Cattolicesimo ha lasciato in eredità ai secoli venturi. L'autore si è accinto ad una nobile impresa per la quale esprimiamo la nostra ammirazione.

DARIO COMPOSTA



P. LADISLAUS A M. IMMAC., C. P., *De Vocatione religiosa*, Tractatus historico-iuridico-moralis, Romae, 1950.

Questa pubblicazione, scritta come tesi per il conseguimento della laurea in diritto, vuole essere però, come ci avverte l'autore, un vero trattato « de vocatione religiosa », giacchè in essa si trovano studiate « quaestiones omnes quae vocationem attingunt » (Prefazione).

Per mantenere fede a questa promessa in meno di 200 pagine, l'autore ha dovuto, naturalmente, restringersi ai punti essenziali e talora soltanto a taluni aspetti particolari. La parte storica, per esempio, non serve tanto a far conoscere propriamente la storia del concetto di vocazione, quanto a raccolgliere ciò che può essere utile « ad pleniorum cognitionem vocationis religiosae » (Prefazione). Lo scopo, infatti, a cui mira l'autore, è quello di dare ai direttori spirituali e ai maestri dei novizi come un prontuario delle varie questioni riguardanti la vocazione.

Tenuto di vista questo fine, si può dire che il lavoro, così com'è, lo abbia raggiunto.

La prima parte (*Historia doctrinae*) offre, col metodo già accennato, un prospetto delle dottrine di alcuni autori scelti, divisi per epoche: spiccano tra questi i nomi di S. Tommaso, Suarez, S. Roberto Bellarmino, S. Alfonso... fino al Can. Lahiton. Si fa sentire in questa parte la mancanza di sintesi, per cui l'elenco delle diverse opinioni su certi punti essenziali può far rimanere disorientato il lettore che affronti per la prima volta la questione, mentre lo specialista può trovare talvolta assai discutibile la descrizione della posizione di questo o quel Santo o dottore, su questo o quel punto particolare, come essa risulta dalla citazione, necessariamente ristretta, di pochi periodi dei loro scritti. A proposito di S. Tommaso, per esempio, nella questione se ci sia o no l'obbligo di seguire la vocazione, l'autore, dopo averne citato la frase: « statim homo impetum Spiritus Sancti sequi debet », conclude: « affirmari debet, putamus, Angelicum Doctorem obligationem non admisisse » (p. 42).

La seconda parte (*Expositio doctrinae*) tratta del concetto di vocazione, dei segni di essa, dei diritti e dei doveri che la vocazione importa per il vocato rispetto alla sua pratica attuazione, e infine dell'obbligo di coltivare le vocazioni e dei mezzi a ciò adatti.

L'autore riassume poi, nei dieci punti della conclusione, gli elementi dottrinali che, dall'esame oggettivo delle fonti, contengono, a suo parere, « traditionalem doctrinam de vocatione religiosa » (p. 184).

Nel far ciò egli ha avuto, come ci sembra, la mano felice nello scegliere tra alcune posizioni moderne controverse: l'esistenza di una vocazione *divina*, antecedente alla chiamata gerarchica, (contro il Lahiton); la definizione della vocazione come una « gratia Dei excitans et illuminans »; l'asserzione quindi di una vocazione *speciale*, e dell'esigenza unitaria tra la « vocatio iuridica » e quella « divina »; la possibilità di conoscere la vocazione divina (contro il P. Geremia e Mons. Pennisi), per mezzo soprattutto della retta intenzione e della idoneità... sono altrettanti punti che ci sembrano essenziali alla costruzione coerente di una dottrina della vocazione, e la cui verità già noi stessi abbiamo cercato di dimostrare (Cfr. *Libertà e dovere nel problema della vocazione, e Intenzione e volontà nel problema della vocazione*, in « Salesianum », rispett. N. 2 del 1949 e N. 1 del 1950).

C'è tuttavia un punto che ci sembra in stridente contrasto con la coerenza dell'in-

sieme, ed è quello concernente l'obbligo di seguire la vocazione. «Vocationis religiosa» — così l'Autore — «licet per se non obliget, ob periculum tamen salutis aeternae sequenda est».

Sono due affermazioni contrastanti a cui l'Autore è giunto, come ci sembra, per essere rimasto troppo storisticamente attaccato alle fonti e per non averle elaborate a sufficienza.

Non c'è dubbio che le fonti presentano spesso i due aspetti: è in esse frequente l'asserzione che la vocazione non obbliga *per sé*, e altrettanto frequente è l'altra asserzione che il trascurarla può portare gravi conseguenze, tra cui l'eterna dannazione. Si veda, per esempio, quanto dice, tra i tanti, il Lessio: «Ex quibus patet quanta incommoda ex neglectu divinae vocationis (etiamsi per se peccatum non sit) plerumque sequuntur: quae sane cuivis aliquem salutis suae sensum habenti valde sunt reformidanda» (p. 50).

Ora, se le due asserzioni delle fonti sono *apparentemente* contrastanti, non è una buona soluzione quella di elencarle semplicemente una a fianco dell'altra. Né basta a giustificarle, ci sembra, la distinzione tra l'obbligo *per se* e quello *per accidens*, giacché nel caso concreto la sottrazione delle grazie divine con le sue spaventose conseguenze, è indicata dalle fonti proprio come un effetto della vocazione trascurata. Ora, se questa non implica nessun peccato, come mai si potrà dire giusta una così tremenda punizione?

Le posizioni coerenti su questo punto sono soltanto queste:

1) quella che nega l'esistenza della vocazione divina;

2) quella che afferma che colui che non segue la vocazione, anche certa, non ha da temere né la dannazione eterna, né alcuna menomazione delle sue possibilità di vita cristiana.

Ma l'Autore rigetta espressamente anche questa teoria: «Aliqui sunt, pauci quidem ac recentioris aetatis praeexistim, qui tenent nullum adesse periculum pro aeterna salute, si quis vocationem non sequatur. Quae tamen sententia, praeterquam traditioni minus conformis, non videtur solidis rationibus fundata» (p. 167).

La contraddizione resta quindi, sia nella dottrina, sia negli Autori che l'hanno professata.

Per superare tale contraddizione e scagionarne gli Autori, non c'è, a nostro modo di vedere, che un sol modo, consistente nel ricorrere alla distinzione tra il «consiglio» così detto *in abstracto* e quello *in concreto*: il primo, come abbiamo scritto,

(cfr. art. cit. in «Salesianum», N. 2, 1949, pp. 253-259), «non è che una proposizione teoretica con cui Gesù ci ha rivelato quale sia il mezzo indispensabile (valido per tutti i tempi) per ottenere la perfezione nei suoi gradi superiori», e esso per sé non obbliga, cioè nessuno è obbligato a prefiggerselo come scopo della sua vita; il secondo, invece, è la vera *vocatione speciale*, che non è più un «consiglio», ma è l'*invito personale a seguire il consiglio*, e induce, perciò, un'obbligazione morale.

Tuttavia anche questa distinzione non è accettata dall'Autore (p. 158), sicchè su questo punto la sua opinione non ci sembra *logicamente* accettabile.

Un documento di Pio XII, uscito dopo la pubblicazione del volume di cui ci occupiamo, può darci luce sull'argomento. Nel Discorso ai Religiosi a chiusura del loro Congresso (8 Dic. 1950), il Santo Padre criticò il «novum fundamentum» su cui certuni «sanctitudinis aedificium concedere conantur», e che consisterebbe nel principio: «libertati habenae relaxentur quantum fieri possit». Applicando poi la Sua dottrina alla questione della vita religiosa (il voto di obbedienza), il S. Padre così concludeva: «Nemo officio astringitur, ut sibi *praestitutus* evangelicum consilium perfectae oboedientiae», però «fallit et fallitur... qui de religioso statu capessendo consilium petenti, solummodo illam normam vel opinationem sequendam profert atque eius animi proclivitatem et divinae gratiae instinctum perperam negligit». Di conseguenza il Papa dava poi questa norma per la pratica: «Nemo invitus ad huiusmodi devovendi se studium propellatur; sed, si is velit, nemo sit, qui eum dehortetur, ne dum retineat». Tutto questo nel caso di una vocazione certa: «si Dei vocis invitamentum certo indicio aliquem ad evangelicae perfectionis culmen arcessit».

La conclusione ci sembra lampante: nessuno è obbligato a prestabilirsi (ut sibi *praestitutus*) come programma la vita religiosa (ed ecco il senso del consiglio *in abstracto*), ma se egli è da Dio chiamato, nessuno osi sconsigliarglielo o, peggio, trattenerlo. Perchè, poi, ciò dovrebbe essere proibito, se veramente l'uomo, anche dopo la chiamata divina speciale e particolare, conservasse tutta la sua libertà morale? Al massimo dovrebbero essere proibiti i mezzi coercitivi, ma non quelli *persuasivi*, giacchè, nell'ipotesi, come il chiamato non commetterebbe nessun male trascurando l'invito divino, così di nulla potrebbe essere accusato colui che gli avesse consigliato un'azione innocente.

Ci auguriamo pertanto che l'Autore, alla luce di questo Documento e dei progressi che va facendo la dottrina sulla vocazione divina, riveda in questo punto l'opera sua, la quale così, ne siamo convinti, ne avrebbe accresciuta quella solidità e quella coerenza che già ora ne fanno un utile strumento di studio e di consultazione.

GINO CORALLO

La Sacra Bibbia - Il libro dei Re, a cura di Mons. SALVATORE GAROFALO, Torino-Roma, Marietti, 1951, pgg. X-295; L. 950.

I principî generali informatori del nuovo Commento alla S. Bibbia, edito da Marietti sotto la direzione dell'A., trovano nel presente lavoro una realizzazione pratica veramente esemplare. Voleva darci un commento con una fisionomia ben definita, un commento che fosse un'informazione completa, aggiornata, rispondente ad ogni esigenza scientifica e pratica di questa parte del Sacro Testo. Ora la chiarezza d'impostazione, la nitidezza e la concisione nella proposizione della dottrina, la continuità senza rilassamenti, l'eleganza e la vivacità di stile, infine l'amoroso lavoro di rifinitura evidente in ogni pagina, sono riusciti a tanto.

Il lettore percorre il libro, sempre più attratto e soddisfatto. Proprio per questa linearità di fisionomia non ci si sente di chiedere di più, anche là dove pure non sarebbe riuscita vana qualche ulteriore parola di commento: forse esorbitava dall'ideale proposto dall'A.

La versione del S. Testo in volgare, fedele all'originale ma non servile, ne rende esattamente il pensiero in un italiano scorrevole, dignitoso e vivace. D'altronde dove più marcato è lo scostamento, se ne dà avviso nell'apparato critico. Questo, destinato soprattutto a giustificare le lezioni adottate, è preciso e giustamente sobrio, riuscendo interessante, per quanto riguarda il testo della Volgata, causa i numerosi rilievi lessicografici e sintattici, intesi a soddisfare una giusta curiosità del lettore, e lo sfruttamento dell'edizione critica, curata dai Padri Benedettini (Roma, 1945).

L'introduzione, che tratta del titolo, contenuto, indole, valore storico, data, autore, dottrina, testo del Libro Sacro, toccando in particolare con rapida sintesi il problema cronologico, è volutamente concisa e schematica: vuole solo informare sulle

questioni, pure rivelando, nei punti salienti, la definita posizione dell'A. Una particolare sensibilità, abilità e prudenza di esposizione evita nocivi ed inutili dubbi e difficoltà a chi fosse piuttosto impreparato in una materia così delicata qual è quella storica, contenuta nei libri ispirati.

Le stesse caratteristiche presenta il commento, sempre spigliato e bibliograficamente aggiornato su ogni singolo soggetto. Ogni atteggiamento polemico è accuratamente evitato, limitandosi l'A. a proporre l'interpretazione ritenuta migliore in base a sani criteri scientifici e teologici. Opportune note ad excursus sugli argomenti di maggiore interesse (quali il tempio di Gerusalemme, le alture, il ratto di Elia, i sodalizi profetici, la sconfitta di Sennacherib) completano la già abbondante copia di notizie geografiche e storiche sparse in tutto il commento. Particolare rilievo meritano la valutazione teologico-morale dei vari avvenimenti e gli addentellati con temi edificanti ormai consacrati dalla tradizione cattolica, elementi questi che dànno al lavoro un carattere francamente e deliberatamente cattolico.

Anzichè rilievi, vada quindi un plauso sincero all'A., che offre così al pubblico cattolico colto e soprattutto al Clero ed agli insegnanti di S. Scrittura dei Seminari una guida veramente utile e pratica per lo studio di questa parte tanto importante quanto difficile del S. Testo.

G. G. GAMBA

Atti del VII convegno di studi filosofici cristiani, Gallarate, 1951. *Estetica*, Padova, Liviana, 1952, pp. 526.

Dopo le trattazioni dei problemi gnosio-logicici, metafisico e morale, molto opportunamente i Filosofi cristiani hanno consacrato la loro attenzione allo studio del problema estetico, che, se tante amoroze cure ha avuto nel campo idealistico, non aveva ancora destato pari interesse tra le schiere degli Scolastici e dei Tomisti.

Benvenuti quindi gli *Atti*, se varranno, come non dubitiamo, a promuovere «lo svolgimento della speculazione in questo settore tanto delicato dell'attività dello spirito».

E pressoché impossibile in brevi limiti riassumere, o anche soltanto enunciare, i temi svolti dai relatori: affermare che le relazioni introduttive dei Ch.mi Professori

Stefanini e Mazzantini abbiano diviso il terreno in due campi (considerazione prevalentemente soggettivistica l'uno, oggettivistica l'altro), sarebbe grossolana e insatta semplificazione. In realtà non soltanto si è preso in esame il bello in se stesso e l'attività creatrice del bello, ma anche tutti gli altri fondamentali concetti della estetica (intuizione, espressione, comunicazione, forma e contenuto, ecc.). Ci pare che — a parte poche divergenze — si sia stati d'accordo nel trovare i fondamenti dell'estetica sul terreno della metafisica: non sufficientemente approfondito e discusso ci è sembrato il punto centrale della relazione del Prof. Stefanini, riponente i fondamenti dell'estetica nella teologia e qualificante la parola artistica come espressione spirituale assoluta». Di questo mancato approfondimento l'illustre Docente ebbe egli stesso a lamentarsi nella sua densa e, a nostro giudizio, riuscissima relazione conclusiva (p. 347).

Anche solo scorrendo il volume di questi Atti si ha modo di apprezzare la ricchezza e la varietà dei temi trattati. Si rimane però un poco perplessi circa la funzione delle relazioni introduttive, che, invece di essere prese ad esame e discusse, vengono quasi soppiantate da altri monologhi, che si moltiplicano sino a rendere (quasi) evanescente il dialogo (cfr. BONTADINI, p. 420).

GIUSEPPE MATTAI



L. VOLPICELLI, *Storia della scuola sovietica*, Brescia, La Scuola, 1951, II. ediz., pp. 325 (I. ediz. 1950).

Il volume abbondantemente e seriamente documentato del Volpicelli rappresenta una fonte preziosa e indispensabile per la conoscenza del lungo travaglio attraverso cui la scuola sovietica è passata dagli inizi della rivoluzione ad oggi. Nessuna opera così vasta e obiettiva era stata finora pubblicata in Italia sull'argomento. Spiegabile quindi il rapido esaurirsi della prima edizione. L'A. segue minutamente e pazientemente il laborioso evolversi delle spesso incerte e contrastanti ispirazioni e direttive pedagogiche rivoluzionarie, determinatesi in Russia dal 1917, e del loro successivo e variabile influsso nell'organizzazione pratica della scuola, attraverso esperienze anche tragiche (cfr. quanto l'autore scrive sulla scuola dei fanciulli «nazionalizzati», cap. 2, p. 59 ss.). Ne sono messi, tuttavia, giustamente in rilievo (anche contro unila-

terali svalutazioni, tipo quella di Gide, cfr. cap. 8, p. 211 ss.) gli immensi sforzi, coronati da successo, nella lotta contro l'analfabetismo e la diffusione di una cultura di massa.

Notevole il predominare graduale e sempre più deciso ed esclusivo nella scuola russa e nella pedagogia sovietica dell'idea della scuola statale e partitaria. Si osserva, infatti, chiaramente, come dai primi entusiastici rivoluzionari di sapore antirazionalista, antizarista, che permettono il fervore iniziale per i metodi pedagogici libertari e attivisticci di provenienza occidentale e americana, si passi, con l'instaurazione chiara e precisa della dittatura del proletariato, alla scuola dittatoriale e collettivizzata in funzione politico-partitaria. Così «la scuola russa è tornata all'espressione più tradizionale della scuola formale. Nessuna conseguenza ci appare tanto logica; nulla di diverso, dal lato formale, lo Stato sovietico consente ai cittadini e chiede da loro, da quel che consentiva e chiedeva lo Stato zarista. Perché la scuola dovrebbe essere diversa?» (p. 268). «Il centralismo statale, facendosi sempre più rigido e sempre più riportando il governo della scuola nel chiuso del comitato centrale del partito che impersona lo Stato sovietico, ha ricreato la scuola russa sulla base del tradizionale concetto di scuola, e l'ha potentemente diffusa. Oltre questa conquista non può andare senza negare se stesso» (p. 294). Le due notevoli Appendici al volume riproducenti l'una uno scritto d'un pedagogista russo, *Per educare gli studenti ad una concezione del mondo e l'altra I programmi di pedagogia russi per le scuole di preparazione magistrale*, ci convincono con più palmare evidenza dei «limiti che ancor oggi gravano sull'insegnamento sovietico» (p. 299), «della rigida partitarietà della scuola russa» (p. 313).

Da qui balza spontanea la frase conclusiva al prezioso volume del Volpicelli: «È di libertà che ormai ha bisogno l'enorme creazione sovietica» (p. 297).

PIETRO BRAIDO



EMANUELE SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Brescia, G. Vannini, 1950.

Voluminosa e pensata opera di prevalente interesse teoretico questa del Severino, mirante, in certo senso, ad *inverare* lo sforzo speculativo di Heidegger, inglobandolo nella prospettiva della metafisica realistica classica aristotelico-tomista. Nien-

te da meravigliarsi, quindi, che l'interpretazione, come fa osservare il Bontadini nella *Prefazione*, possa apparire a taluno « alquanto ardua e persino sforzata » (p. VI), scaturente da una forse troppo ottimistica visione della filosofia contemporanea, quasi che questa denunci un deciso orientamento verso una forma di neoclassicismo. Secondo il Severino, la filosofia di Heidegger, ponendosi come *Seinsphilosophie*, ontologia, scienza dell'*essere dell'ente*, quale superamento della classica ontologica, scienza dell'*ente in quanto ente*, non esclude effettivamente (anche se nelle intenzioni di Heidegger sembra che la prima voglia sostituire la seconda) la filosofia classica. Il suo filosofare deve essere invece considerato come un tentativo, in via di riuscita, di dare alla metafisica classica, secondo le più schiette esigenze moderne, il suo fondamento critico, la sua giustificazione, con l'esame delle condizioni della possibilità della conoscenza ontologica (dell'*essere*) da parte di un esistente finito, e cioè della possibilità di una intuizione rispecchiatrica dell'*essere*, base e fondamento validificatore di ogni ulteriore *sentire e pensare* gli enti. Per Heidegger, secondo il Severino, « l'ontologia tradizionale... è un'ontica la cui validità non è discussa se non nella misura in cui non viene fondata dall'ontologia vera e propria che... si fonda sulla più originaria comprensione dell'*essere dell'ente* » (p. 36). Questa si realizza in una analisi fenomenologica-critica dell'esistente umana (Analitica dell'esistenza), in cui l'*Ek-sistenz*, il *Dasein*, (che è l'esistente umano) si rivela essenzialmente quale estetica relazionalità all'*essere in quanto tale*, l'*essere ontologico* per definizione. Il tentativo del Severino è certamente apprezzabile e se non altro ha il merito di suggerire possibilità di sbloccamento per un filosofare, qual è quello di Heidegger, che sembra arenato, senza possibilità di sbocco logico, sulle sabbie mobili di un non precisato antiintellettuallismo, che sembra aspettare la salvezza su un non meno vago intuizionismo, non si sa bene se di tipo ontologistico o aprioristico o empiristico. L'interesse teoretico dell'indagine non pregiudica, però, la intelligente e fine penetrazione (anche se spesso impacciata da un pericoloso complicato, di stile « heideggeriano »!) del pensiero di Heidegger, per cui anche da un punto di vista strettamente storico l'opera del Severino appare di rilevante valore. Essa si deve considerare senza dubbio come il migliore studio complessivo su Heidegger apparso finora in Italia.

PIETRO BRAIDO

COTTON CARMELO, *L'Ambiente. Esplorazione e studio dell'ambiente da parte del fanciullo*. A. Signorelli Editore, Roma, 1951, pp. 139.

I maestri saranno certo riconoscenti allo A. di questo volumetto, per lo sforzo che egli ha fatto di presentare loro, brevemente e limpidamente, quest'idea fondamentale della pedagogia moderna: « lo studio dell'ambiente è il mezzo più appropriato per rilevare le risorse spirituali del fanciullo e per metterlo in condizione di svolgersi nel modo più naturale e immediato ».

Quando si parla di « ambiente » in educazione, c'è modo di distinguere nettamente due problemi (e della loro distinzione vediamo che l'A. ha coscienza, benché ci aspettassimo di veder chiarita meglio la loro connessione): il problema dell'influsso dell'ambiente (rapporti tra eredità e ambiente, influenza dei fattori ambientali sul comportamento, ecc.) e il problema dello studio dell'ambiente da parte del fanciullo (utilizzazione dell'ambiente a scopi educativi, ecc.).

Il primo è un problema essenzialmente *psicologico-sociologico*, la cui soluzione è di sommo interesse per la pedagogia, ma che, in sè, resta oggetto della sociologia e della psicologia (pur potendosi parlare, allora, di sociologia e psicologia *pedagogiche*). Il problema invece della utilità dello studio dell'ambiente per la formazione mentale dei ragazzi è problema schiettamente *pedagogico-didattico*, pur dovendo, la sua soluzione poggiarsi sulle conclusioni della psicologia e della sociologia.

Data la loro distinzione, storicamente i due problemi furono studiati separati. Lo testimoniano i libri citati nella sobria ma ben scelta bibliografia. Ne è prova pure l'enorme produzione psicologica, specialmente americana (tutta orientata verso una più grande valutazione del fattore « ambiente » nei confronti del fattore « eredità ») e sociologica, specialmente polacca (e sono molto significative in proposito le ricerche del Seminario di Pedagogia sociologica dell'Università Libera di Varsavia, diretto da E. Radlinska).

Ma, pur nella loro distinzione, le due questioni sono in qualche modo connesse. Ottima quindi la decisione dell'A. di studiarle insieme, facendo servire le conclusioni psicologiche e sociologiche sul problema dell'influenza dell'ambiente, come sfon-

do allo studio dell'utilizzazione pedagogica dell'ambiente.

L'A., che dimostra una buona conoscenza delle istanze centrali della pedagogia moderna e si rivela fautore, discreto ed equilibrato, della « scuola nuova » e dello attivismo, appoggia la sua tesi pedagogica sull'ambiente sui principi psicologici che hanno presieduto a tutto il rinnovamento pedagogico-didattico contemporaneo (globalità, funzionalità, ecc.).

Ne risulta così, specialmente nei primi capitoli, una sintesi teorico-pratica che ha notevole interesse, proprio per lo sforzo continuo di tener conto dell'istanza attivistica e di pensare tutto il problema dello studio dell'ambiente in funzione della « pedagogia nuova ».

La conclusione didattica più importante di questa parte è che « lo studio dell'ambiente costituisce il contenuto della scuola elementare e, più precisamente, sia la nota che distingue questa scuola da quella che la precede e da quella che la segue ».

Ma il pregio migliore di questo studio crediamo sia quello di aver offerto, assieme ai principi teorici, tutta una serie di *esempi pratici* di osservazione dell'ambiente da parte di bambini di alcune scuole elementari. Si tratta di brevi redazioni, disegni dal vero e a colori, problemi, ecc. interessanti l'ambiente nelle sue svariate specificazioni (ambiente umano, naturale, geografico, storico, religioso, ecc.). In fine è dato pure un « Piano di studio dell'ambiente » per i due cicli della scuola elementare, che potrà essere molto prezioso per gli insegnanti che, persuasi dell'utilità dello studio dell'ambiente, volessero tentarne concretamente un'applicazione nella loro classe.

Ci auguriamo che volumi come questo, teorico-pratici, siano compilati al più presto e con la stessa cura, affrontando altri problemi pedagogico-didattici, come quello dell'attivizzazione e dell'individualizzazione dell'insegnamento elementare ed anche secondario.

P. G. GRASSO



NOSENGO GESUALDO, *Didattica della religione*, Firenze, Le Monnier, 1951, pp. 29.

RIVA SILVIO, *Didattica della Religione nella scuola media*, Edizione « Sussidi », Erba (Como), 1952, pp. 80.

L'opuscolo di G. Nosengo « è stato scritto in occasione della nuova ristampa — ad opera dell'Editore Le Monnier — del ma-

teriale preparato come sussidio didattico all'educazione religiosa dei fanciulli e denominato brevemente « Fogli attivi ». (p. 6-7).

Il lavoro è schematico e fatto di rapidi ma densi richiami a quanto occorre tener presente per un efficiente insegnamento religioso.

Dopo aver enumerate le principali caratteristiche del ragazzo dai 6 agli 11 anni, dal punto di vista sia generale che religioso, l'A. si sofferma principalmente a considerare i vari momenti riguardanti la didattica della formazione religiosa.

C'è da felicitare il chiarissimo Autore che in mezzo alle sue molteplici occupazioni continua a dedicare la sua attenzione ai problemi catechistici, contribuendo all'integrazione dei criteri attivistici in questo settore.

Anche l'elegante ed agile volumetto di D. Silvio Riva ha origini e intendimenti eminentemente pratici.

Come ci avverte l'A. « Questa pubblicazione raccoglie le relazioni tenute nelle Settimane Nazionali di aggiornamento pedagogico per Insegnanti di religione a Casale Corte Cerro e a Camaldoli, nell'estate del 1951.

Mentre l'opuscolo del Nosengo si occupa della didattica della Religione nelle scuole elementari, il lavoro di D. Silvio Riva tratta dei problemi inerenti all'insegnamento della Religione nelle scuole Medie e vuol giovare all'elevazione didattica di tale insegnamento.

Dopo aver esposti alcuni principi dell'insegnamento religioso ed enumerati i principali sussidi didattici, l'A. svolge i seguenti punti:

La Storia Sacra nell'insegnamento religioso agli adolescenti.

L'insegnamento del Domma all'adolescente.

L'insegnamento della Morale all'adolescente.

La vita di grazia nell'insegnamento religioso all'adolescente cristiano.

Didattica speciale della Grazia.

Questi cinque capitoletti che non sono trattati secondo un rigido schema (il che contribuisce a render l'operetta ancor più varia e spigliata), racchiudono delle considerazioni sulla funzione dei vari insegnamenti (del dogma, della morale, della Storia Sacra...) ed utili norme pedagogico-didattiche circa i punti più salienti del programma e circa il modo di presentarlo.

Alla fine di ogni trattazione vengono date alcune indicazioni bibliografiche per chi volesse approfondire l'argomento. Queste note mettono ancor più in risalto la

competenza dell'Autore che può citare quasi ogni volta opere sue.

Insomma, la competenza ed esperienza del Chiarissimo Autore, la praticità della trattazione, nonché la molto accurata presentazione del volume (già esso un ottimo esempio di presentazione didattica) ne fanno un utile sussidio per tutti gli insegnanti di Religione nelle scuole Medie.

LUIGI CALONGHI



BORghi L., *John Dewey e il Pensiero Pedagogico Contemporaneo negli Stati Uniti*, « La Nuova Italia », Firenze, 1951, pp. VII-269.

È noto agli studiosi di pedagogia quale crescente interesse vada rapidamente destandosi in Italia per tutto quanto è rivelativo del mondo culturale americano. Gran parte di tale interesse si è polarizzato verso le correnti più tipiche del pensiero pedagogico del nuovo mondo: segno questo non dubbio di un'ansiosa ricerca di vie nuove nella soluzione dei più assillanti problemi educativi, che si sono notevolmente acutizzati soprattutto nell'immediato dopoguerra. Frutto di questa rinnovata attenzione sono i frequenti studi sul pensiero filosofico-pedagogico di JOHN DEWEY, figura indubbiamente di primo piano nella pedagogia contemporanea degli Stati Uniti. Ma la complessità del pensiero deweyano, nonché la sua stretta e vitale connessione con fattori ambientali non trascurabili, hanno reso difficile al critico — soprattutto se estraneo all'ambiente nord-americano — pronunciarsi in modo sufficientemente oggettivo e definitivo sul vero senso e sul valore autentico dell'apporto del Dewey alla filosofia dell'educazione. Onde, a tale proposito, la critica in Italia ha oscillato da apprezzamenti oltremodo lusinghieri a franche denunce delle deficienze intrinseche del sistema deweyano. Il libro del Borghi tenta d'inserirsi tra questi due estremi.

Il criterio seguito nella disamina del pensiero del Dewey è — come avverte l'A. fin dall'inizio — quello *storico-genetico*: penetrare nell'intimo vitale del sistema « mostrando su quale sfondo di dibattiti sociali e pedagogici esso prende rilievo e cercando di presentarlo nel processo della sua genesi e del suo sviluppo » (p. VIII). Di qui la linea di svolgimento dell'intero studio, che procede dialetticamente seguendo la dialettica reale dell'evoluzione filosofica del Dewey. La pedagogia nuova è presentata

nel suo insieme e nel suo svolgersi essenzialmente come una *pedagogia sociale*: una pedagogia che ha come dominante preoccupazione, nella formazione dell'individuo, il rapporto tra scuola e società. Poiché — pensa il Dewey e, con lui, gli educatori della scuola nuova — la scuola non può attuare il suo compito senza tenere presenti le attuali condizioni della società, che necessariamente premono sull'educando e tendono a plasmarlo in un determinato modo.

La questione del rapporto tra scuola e società non si risolve necessariamente per il Dewey nella dipendenza totale di quella da questa; anzi, è discernibile nell'evolversi del suo pensiero una lenta ma sicura tendenza a sganciarsi sempre più dall'elemento sociale fino al punto da accordare alla scuola una sempre più piena indipendenza di fronte alla società, indipendenza che, tuttavia, non sarà mai assoluta fin tanto che sussisterà nel pensiero del Dewey il motivo originario della dipendenza del pensiero dall'esperienza, del razionale dal reale. Si può infatti chiaramente distinguere — come ben nota il Borghi (pag. 232-3) — una triplice fase nella soluzione del rapporto scuola-società. « In una prima fase il condizionamento della scuola dalla società fu messo in rilievo predominante... ». In una seconda fase, il Dewey intendeva che le forze educative giunte nella scuola a sufficiente liberazione cooperassero con gli elementi progressivi della società nell'opera di trasformazione del mondo contemporaneo. Da ultimo, in seguito alla nuova posizione di rilievo assunta da finalità educative ideali e permanenti, egli vedeva la possibilità di un'emancipazione della scuola dalla società, non per chiudersi nell'isolamento, ma per superare l'influsso deleterio di forze sociali antagoniste. Tuttavia, giova ripeterlo, se si ha da essere coerenti col sistema empiristico del Dewey, tale posizione di libertà e superiorità della scuola non sarebbe mai possibile, poiché, una volta dato che i valori non siano a sé ma sussistano solo nella esperienza, ne seguirà che anche l'individuo non potrà essere a sé né svilupparsi in modo autonomo, ma dovrà fatalmente cedere alla pressione delle circostanze.

La pedagogia sociale del Dewey si è sviluppata in collutazione non solo con le cangianti condizioni sociali ma pure con la critica mossa da correnti diverse di pensiero. L'attacco di Randolph Bourne contro l'inadeguatezza del pragmatismo come filosofia della vita nell'emergenza della prima guerra mondiale; le istanze antipragmatiche e strettamente etiche dei pensatori

politici della rivista « Politics » (1944-48); le critiche da parte di gruppi religiosi pacifisti, quali i Quaccheri, contribuirono a sfondare dal pensiero sociale del Dewey alcuni aspetti di facile ottimismo. Dal campo poi della filosofia e dell'educazione non moncarono pensatori che obiettarono al relativismo deweyano. Dalla Scuola di Harvard si levavano le voci di G. Santayana denunciante la miopia filosofica del Dewey, in quanto, assumendo l'esperienza unicamente dal dato immediato della vita contemporanea, egli veniva a precludersi una vera penetrazione nel fondo delle cose; di A. N. Whitehead, secondo cui soltanto l'assolutezza dell'ideale garantisce il vero realizzarsi dell'uomo e della società; di R. Ulich condannante ogni antropocentrismo immanenzistico; di H. M. Jones che riprovava fortemente l'abuso dell'istruzione tecnico-scientifica. Si aggiungeva inoltre il programma di studi superiori formulato dallo « Harvard Report » tendente a conciliare la tradizione con il mutamento sociale e la scienza. Ancora contro il relativismo, che prende come punto di partenza dell'opera educativa le attitudini individuali dei singoli alunni, si scagliava il tradizionalismo della Scuola di Chicago, con a capo Robert Maynard Hutchins. « La Scuola di Chicago non si ferma a metà nella rivendicazione dell'importanza di un elemento unificante dell'esperienza, della necessità di abbattere il frammentarismo e lo specialismo, di ricostruire un corpo saldo e compatto di credenze e di opinioni, di elevare al di sopra del fluire degli eventi e degli individui ad essi partecipanti la maestà del vero e del valore » (p. 139).

Sotto i colpi della critica, la scuola del Dewey ha visto vacillare alcune sue posizioni, altre invece ha consolidato. Nei continuatori dell'opera speculativa del maestro si possono scorgere e le une e le altre. Così in Sidney Hook notiamo l'accentuarsi della affermazione dell'ideale democratico come fine centrale dell'educazione. Sulla stessa linea procede Horace M. Kallen, che addita nell'educazione come conquista della responsabilità della vita l'autentico concretamento dell'ideale democratico. Ancora in tema di teologia, John L. Childs si preoccupa di determinare la norma etica dello sviluppo educativo traendola « dal principio morale implicito nella democrazia e nella combinazione di questo col principio psicologico dello sviluppo del fanciullo, secondo la concezione sviluppata dal Dewey ». Si acuisce infine con W. Heard Kilpatrick l'esigenza antidogmatica e antiautoritaria.

Uno studio — quale è quello del Borghi — che sia riuscito a far emergere tutti co-desti vari e complessi fattori storici e ne abbia illustrato chiaramente la funzione in rapporto al pensiero del Dewey, è certamente opera pregevole. Ci duole soltanto che gli sparsi spunti critici manchino di vera efficacia, in quanto traspare da essi una certa mentalità liberaloide aliena da tutto ciò che potrebbe ancorare la critica a fondamenti di carattere assoluto e trascendente. È ben vero che l'A. riprova la assunzione da parte del Dewey del principio dell'efficienza a norma di condotta. Ma in base a quali postulati può egli farlo? Gli assoluti della « filosofia perenne » sono rigettati appunto perché — a suo modo di vedere — sono legati ad una forma « storica » di filosofia. Si tratta dunque di un atteggiamento metafisico fondamentale, di cui l'A. deve dar ragione prima di intraprendere qualsiasi revisione critica. Non occorre perciò esaminare passi discutibili, come quello di pag. 141, in cui egli taccia lo Hutchins di dogmatismo; o l'obiezione di pag. 146, a cui si dovrebbe rispondere distinguendo fra tradizione di valore puramente storico-contingente e tradizione incarnante verità di contenuto essenzialmente umano e perciò di valore universale. Né ci soffermiamo a rimproverare all'A. di aver accettato « dogmaticamente » certe affermazioni puerili di Kallen e di Hook (pag. 154, nota 2) a proposito della posizione cattolica: un contatto diretto e impregiudicato con le fonti cattoliche sarebbe valso a meglio illuminarlo ed a fargli evitare volgari fraintendimenti, quali quello di pag. 155, in cui si afferma che la filosofia tradizionale « riduce l'individuo a un accidente di un universale... ». In quale passo delle opere di Aristotele o di S. Tommaso — ci sia lecito chiedere — ha mai trovato dichiarazioni che arieggino anche lontanamente a tale principio? Che poi — come si dice a pag. 166 — il « tradizionalismo dello Hutchins (sia) indice della sua sfiducia nei poteri creativi della ragione », è cosa che va provata; naturalmente, dopo aver chiarificato il concetto stesso di « creatività » della ragione.

La natura della presente recensione ci impedisce di aggiungere ulteriori rettificazioni sul concetto di religione quale viene presentato e dal Dewey e dal Borghi; come pure non ci consente di precisare alcuni punti concernenti i rapporti tra Stato, Chiesa e scuola negli Stati Uniti, che sono oggetto di facili tergiversazioni.

RENZO TITONE

La psychotechnique dans le monde moderne, (Resoconto del IX Congresso Internazionale di Psicotecnica, tenuto a Berna dal 12 al 17 settembre 1949), Ré-daction: Dr. FRANZISCKA BAUMGARTEN. Presses Univ. de France, Paris, 1952, XI-630. Fr. 2000.

L'ammirevole attività di Fr. BAUMGARTEN, ci offre in questo nuovo volume, non semplicemente un seguito della raccolta di documentazioni sui Progressi della Psicotecnica dal 1939 al 1945, già pubblicate nel libro omonimo (1), ma un esposto organico che, sia pure sulla base delle relazioni del Congresso, tende a documentare e a mettere in particolare risalto ciò che denota un progresso specifico della Psicotecnica in quest'ultimo travagliato dopo-guerra, in tutti i quattro continenti.

Nel volume, attraverso a più di 130 relazioni, redatte, nella quasi totalità, in francese (un riassunto in francese sintetizza il pensiero di quelle redatte in tedesco, inglese ed italiano), è, infatti, espresso il pensiero di rappresentanti di ben 32 paesi di tutto il mondo che, nel prendere parte attiva al IX Congresso Internazionale di Psicotecnica, tenuto a Berna dal 12 al 17 settembre del 1949, han testimoniato il diritto di cittadinanza, accordato ormai in ogni luogo, anche a questa disciplina, sorta a beneficio dell'individuo e della società.

S'intende che gli orientamenti presi risentono del disagio della mancanza di contatto tra gli studiosi, dovuto ai distacchi della guerra, e, a un tempo, dell'incertezza di tentativi collaudati da una ancor troppo ristretta esperienza.

Si raggiunsero tuttavia, delle affermazioni d'indiscutibile valore e ricche di una sicura fecondità per l'avvenire.

Inoltre, se l'interesse del primo lavoro era soprattutto di ordine storico, il presente s'arricchisce d'una implicita presa di posizione di fronte ai vari problemi, attraverso una concatenazione ben studiata di relazioni che, col dirigere l'attenzione sulle principali questioni della Psicotecnica d'oggi, fanno toccare con mano come le condizioni di vita delle industrie e delle nazioni, abbiano posto in primo piano:

- 1) l'esigenza sociale dell'equilibrio delle relazioni personali, particolari e generali;
- 2) l'esigenza della valutazione totale della personalità dei singoli lavoratori;
- 3) l'esigenza di seri esami psicotecnici a

base di ogni opera di Orientamento e di Selezione Professionale.

La raccolta della Baumgarten, è perciò non soltanto un lavoro che ha il pregio dell'attualità, ma è un lavoro che si presenta come indispensabile per ogni studioso che si dedica ai problemi della Psicotecnica. (1) *Progrès de la Psychotechnique, Progress of Psychotechnics, Fortschritte der Psychotechnik*, 1939-1945, redazione di Fr. Baumgarten, Editions A. Franke S. A. Berne.

MARIO VIGLIETTI

THILS G., *Teologia delle realtà terrene*, trad. dal francese. Edizioni Paoline, Alba 1951 pp. 224, L. 500.

THILS G., *Teologia della storia*, Traduzione dal francese. Edizioni Paoline, Alba 1951, pp. 128, L. 300.

Si direbbe che il libro risponde a un desiderio che il P. Charles ebbe ad esprimere una decina d'anni fa, quando nella « Nouvelle Revue Théologique » (1940, p. 279) scriveva: « La teologia ha ancora avanti a sè un compito immenso. Non basta che sminuzzi regole di condotta morale, né risolva casi di coscienza. Prima di dire agli uomini come devono comportarsi con le cose, bisogna dare a loro una visione divina e fargliela comprendere. Spetta alla teologia e alla teologia dogmatica di mostrare il senso divino del mondo e della vita concreta,... il senso divino della terra e di tutto ciò che essa contiene » (p. 53). Questo è appunto il compito che si è assunto l'autore. Il Thils però avverte il pericolo che un siffatto studio può presentare, orientando « troppo esclusivamente gli sguardi verso la terra in un'epoca in cui è messa in dubbio l'esistenza di Dio », perciò ci tiene « a precisare le sue ricerche fin dall'inizio. Dio è senza dubbio la grande realtà che deve prendere il cuore del cristiano con tutta la potenza dell'attrazione di cui è capace l'infinito. Numerose opere ricordano questa primaria direzione della vita cristiana che dev'essere inculcata continuamente. Ma il cristiano si trova ugualmente in presenza del mondo e il suo sguardo, purificato dalla fede infusa, non può farne astrazione. Posto dalla sua natura nella rete delle realtà terrestri, deve conoscerne il senso profondo per giudicarle dapprima con saggezza e trasformarle eventualmente secondo il pensiero del Signore... Se la nostra conversa-

zione è sempre in cielo, se gli occhi della nostra fede e se il nostro cuore debbono esser incessantemente in cerca del Dio vivente, le nostre braccia debbono operare nel tempo e dimostrare agli uomini l'autenticità della nostra vita divina» (p. 9-10).

Stabilito questo, l'autore fa passare in rassegna gli appelli che « pensatori, filosofi e sociologi » fanno « per chiedere alla scienza teologica qualche indicazione riguardante il valore del mondo, dell'universo, delle società umane, della civiltà » (p. 15-30). Esaminato poi qual sia la loro portata e il loro significato profondo (ristabilire una nuova e sana armonia tra Cristo e l'umanità; restaurare l'unione della religione con la vita) (p. 31-48), passa a discutere le relazioni tra la scienza teologica e le realtà terrestri per concludere in maniera avvincente e convincente « che può esistere una teologia dei valori terreni, la quale ha in sé le condizioni di ogni vera scienza teologica e che basterebbe darle l'ampiezza che merita per farne un'opera imponente e un monumento del sapere teologico » (p. 68).

Il punto di partenza o la genesi per lo sviluppo di questa teologia dei valori terreni, consiste « nel considerare teologicamente l'uomo, l'uomo concreto e totale » (p. 69), o riprendendo una frase lapidaria di S. Tommaso, « tutto ciò che l'uomo è, può e possiede » (p. 72). E come « c'è una teologia dell'uomo e dei suoi elementi costitutivi » così « ve n'ha pure una di tutto ciò che prolunga nel mondo la persona dell'uomo facendo fiorire la sua sociabilità » (p. 74). Segue la formulazione d'un piano generale della teologia dogmatica delle realtà terrestri, con il conseguente sviluppo di saggi speciali dedicati alle differenti « realtà terrene » e a « certi aspetti dell'attività umana come tale » (p. 77-81). Tale teologia che presenterà un abbozzo a grandi linee delle istituzioni e delle culture quali le attingerà dalle fonti sacre, avrà il valore dell'ideale « verso il quale generazioni intere dovranno portare il loro sforzo migliore, secondo le possibilità concrete che saranno loro concesse » (p. 84). Tracciate così « le grandi linee dello studio teologico di cui ciascuna delle realtà terrestri potrebbe formare l'oggetto » viene a segnalare « i punti delicati di questa elaborazione dottrinale » (*valore analogico delle espressioni*: « redenzione » dei valori temporali, loro « elevazione all'ordine soprannaturale », loro « disordine peccaminoso »; *l'asse Spirto e Materia*: il processo crescente di « divinizzazione » o di « deinformazione » dei valori temporali si sviluppa secondo la linea di molteplici antitesi: vita

e morte, luce e tenebre, verità e menzogna, ecc.; di tutte queste la più adatta a rivestire tutto il movimento di crescita nel mondo è il dualismo « Spirto-Materia »; *il sacro e il profano* « che non si oppongono come l'impuro al puro, ma come un certo ordine di attività umane... s'oppone a un altro ordine di attività umane socialmente costituite in vista d'un fine specificatore spirituale. E l'uomo impegnato in questo ordine profano può e deve, come l'uomo impegnato nell'ordine sacro, tendere alla santità... », p. 85-96).

Esponde in seguito i fondamenti teologici in cui mette in rilievo che la teologia dei valori terreni non è dettata da un « desiderio intempestivo di modernità », ma piuttosto da « una riflessione sul valore della rivelazione e sull'opera intrapresa dai grandi scolastici medioevali » (p. 97-142).

A risolvere il disaccordo, ammesso non solo dagli ambienti ostili al cattolicesimo, ma anche dalle stesse encicliche pontificie e da vari esponenti del pensiero cattolico, l'autore sviluppa sotto forma di abbozzo in cinque saggi — società umane, cultura e civiltà, tecnica, arti, lavoro — la teologia di queste realtà terrene (p. 143-211).

Concludendo, l'autore fa rilevare « che la teologia, talora tanto screditata, conosce bene i vincoli vivificanti che uniscono il mondo al Creatore, al Redentore, allo Spirito e alla Chiesa. Vincoli di dipendenza senza dubbio, ma vincoli che nobilitano... In questa soggezione il cosmo intero è condotto a un'espansione che normalmente non si poteva sognare per lui » (p. 212-213). In fine fa notare che il « metter in luce la magnificenza della creazione conduce abbastanza facilmente a trascurare la considerazione della redenzione. Ora è qui... l'essenziale del cristianesimo. Per questo, dopo aver gustata l'attrattiva dei valori profani e temporali, è utile e necessario ricordare la nobiltà dei valori religiosi e il fine escatologico della creazione » (p. 214).

Si può aggiungere che l'autore, nel tentare di presentare in questa sua opera una visione integrale e cristiana del mondo, mira a dare alla teologia il suo carattere plenario, universale e realista d'un tempo e a rinnovare l'universalismo della sintesi medioevale. In un'epoca in cui si parla tanto del valore del finito e del concreto (esistenzialismo) è quanto mai opportuno che nel campo cattolico si additi al pensatore il vero valore di queste realtà terrene nel quadro delle verità cristiane.

Il 2º vol.: *Teologia della Storia*, è « un tentativo di interpretazione teologica della storia temporale dell'umanità » (p. 6) o come il Thils precisa più oltre « l'amplificazione di una teologia dell'uomo » (p. 57).

Stabilito che solo col popolo giudaico « si vede spuntare e svolgersi l'idea di un piano degli avvenimenti storici », idea che sarà « ripresa dal cristianesimo nascente con l'ampliamento che doveva venirle dalla sostituzione d'un principio di vocazione universale a quello dell'elezione di un solo popolo » (p. 7), esamina il problema della storia di fronte al desiderio dei dotti e degli uomini di azione che ha per oggetto non tanto la ricerca dell'esistenza di un progresso, ma del vero progresso; ed arriva alla conclusione che « i tempi moderni non offrono che... una risposta che oggi è molto frequente: il marxismo », perché « si osserva che esso possiede una filosofia della storia molto precisa, la quale permette ad ognuno di comprendere il suo tempo e di esaminarlo » (p. 10). « Ora il cristiano rivolgendosi ai suoi maestri per interrogarli circa una filosofia della storia, non vi incontra uno sguardo sicuro, né una dottrina in apparenza solida e coerente come presso i marxisti. Tutto ciò che è stato scritto a proposito del senso cristiano della storia durante vari anni, testimonia la mancanza di un pensiero radizionale già sistematizzato nell'antichità o nel medioevo; fedelmente passato di secolo in secolo... e ripreso dai trattati teologici a scopo d'insegnamento. Di più: è in questione il principio stesso di una filosofia cristiana della storia. Vi è una teologia della storia? vi è una filosofia cristiana della storia?... E la discussione non è chiusa. Ciononostante (l'autore) vorrebbe tentare di offrire ai cristiani una visione unitaria su questo punto, mostrare... la possibilità di una teologia della storia e spiegare... che le riserve dei maestri cristiani... si spiegano... per il fatto che essi considerano la difficoltà in tutta la sua complessità e vogliono chiarirla facendo ricorso a tutte le sorgenti della luce » (p. 12).

Rivendicata al cristianesimo « l'idea di una storia autentica », sulla scorta degli « scrittori che hanno trattato l'argomento » (Gilson, Guitton, De Lubac, Cullmann, Holscher, Davenson) (p. 13-18), passa a studiare « il lascito dell'antichità » pagana le cui ideologie sono improntate a pessimismo, mentre « nel cristianesimo i temi che hanno la possibilità di suscitare sia l'ottimismo che il pessimismo, intrecciano le loro influenze e la loro efficacia » (p. 18-22). « Su questo sfondo di ottimismo e di pessimismo s'imposta l'idea di « continuità »

e di « discontinuità, antitesi che « ha una funzione capitale nei differenti saggi di interpretazione della storia » (p. 23). « Il cristianesimo ammette la discontinuità... » anzi « una discontinuità indiscutibile contrassegna la visione cristiana della storia », ma se « essa condanna senza remissione le vedute evoluzionistiche rigide e senza gradazioni a cui ci hanno abituato i teorici del progresso... condanna egualmente « le ipotesi fantasiose di una degenerazione senza uscita » ... « A questa discontinuità fondamentale ed essenziale nel cristianesimo se ne aggiungono altre, specialmente gli interventi particolari di Dio nel corso dei tempi » ... « Anche la stessa fine del mondo sarà testimone d'una discontinuità » (p. 25). Questo « passaggio a uno stato definitivo, considerato sul piano universale, non sarà verisimilmente così placido come la *dormitio Beatae Mariae Virginis* » ... « Però questa discontinuità non esclude affatto una continuità reale » ... anzi « parlando di storia è implicito il prevalere della continuità sulla discontinuità » (p. 26). Secondo P. Daniélou, di questo paradosso della « continuità discontinua », già S. Ireneo avrebbe realizzato la sintesi inventando, per così dire, la categoria di *Storia*, cioè di una realtà insieme continua e discontinua, dove c'è tra il passato e l'avvenire, un'autentica differenza qualitativa e nello stesso tempo, tutto un insieme di corrispondenze e di prefigurazioni » (p. 27).

Richiamate così le correnti che potevano orientare le ricerche sul significato cristiano della storia, prosegue a chiarire il senso e la portata della filosofia della storia, che, secondo il Grégoire può prendere tre forme: 1) « conoscenza dei legami necessari che esistono fra le realtà fenomeniche », 2) « apprezzamento espresso su realtà legate ad un'antropologia particolare », 3) « metafisica » della storia, cioè risposta alle domande che l'uomo si fa dinanzi al complesso del movimento storico: Perché? in che modo? donde viene questo insieme cosmico? dov'è diretto? cosa diverrà?... Ora la risposta a queste domande dipende dalle singole filosofie. In altre parole non c'è una metafisica, ma dalle metafisiche della storia, che valgono esattamente quanto valgono le filosofie da cui dipendono »... La metafisica della storia può essere di due tipi: « deduttiva e induttiva », a seconda che i filosofi fanno dipendere le loro riflessioni sulla storia da una visione o da una interpretazione del mondo che costituisce il caposaldo del loro sistema oppure dai fatti stessi che divengono il punto di partenza di un vero sistema d'interpretazione (p. 28-33). Sorpassando quindi

il piano della filosofia presenta la « teologia della storia », scienza che « promette da parte della rivelazione divina alcuni lumi originali e inediti sul grave problema » (p. 34). Ma il punto di vista del teologo nei riguardi delle realtà terrene, prima ancora di sapere se le ricerche condurranno a qualche risultato, sarà quello della consumazione finale, per il motivo che si definisce un vivente studiandolo nella sua piena espansione e non nel periodo della metamorfosi (p. 35-36). Partendo da qui considera l'evoluzione delle civiltà e dell'umanità nel loro insieme si da arrivare a rispondere alla questione vastissima: qual è il senso della storia per il cristianesimo? (p. 38-39). Ricordati quindi due famosi saggi, il *De civitate Dei* di S. Agostino e il *Discorso sulla storia universale* di Bossuet, in quanto offrono un tipo di riflessione teologica, e constatato che non rispondono esattamente alla questione che si presenta oggi giorno, passa ad esaminare la teologia della storia che « come problema » è « di origine recente » e rileva che esistono due tendenze, quella « escatologica » e quella « terrena ». Le risposte che questi due indirizzi danno alla filosofia della storia sono piuttosto indirette. Più pertinenti a questo riguardo sono i due studi del Féret e del Rahner perché orientano verso un « genere di risposta che tocca direttamente la storia del mondo » (p. 40-51). Scartata la visione del Féret che vuol trovare nell'Apocalisse le grandi divisioni della storia umana, perché contraddetta dall'esegesi, la quale non vede in questo libro le grandi linee d'una storia anticipata della Chiesa (p. 51-55), l'autore adotta la posizione del Rahner. Quest'ultimo vede « l'interpretazione cattolica della storia nella dialettica di tre idee: la storia dell'umanità è il dramma divino che parte dalla « unità paradisiaca », attraversa la « frattura diabolica » e deve ritornare alla « consumazione celeste » (p. 56). Sulla scorta del Rahner determina quale sia la legge dell'ordine cristiano che interessa tutta la creazione, legge fondamentale della sua vita e del suo progresso. Egli trova che questa legge fondamentale del cristianesimo ci viene proposta dalla Bibbia sotto forma di antitesi: luce-tenebre, libertà-schiavitù, spirito-carne, ecc. Di queste sceglie l'antitesi *Spirito-Carne* (Pneuma-Sarx) perché a suo giudizio ha « il doppio vantaggio di caratterizzare il dominio universale del Signore e di stabilirsi nella linea di pensiero di coloro che ai giorni nostri si interessano alla teologia della storia » (p. 63). Avverte però che questo binomio non dev'essere confuso con Spirito-Materia, prolungamento del duali-

simo alessandrino. L'antitesi biblica è assai differente, perché nel senso biblico vi sono delle realtà dello spirito che risentono del dominio della Sarx (l'intelligenza umana priva dell'illuminazione della fede, l'anima umana priva del dono della santificazione), come d'altra parte esiste una materialità e una corporeità che teologicamente sono spirituali (la carne del Signore assunta dalla persona del Verbo, i corpi risuscitati, ecc.) (p. 67-68). Stabilito che l'antitesi « Pneuma-Sarx » regge il cristianesimo: la sua dogmatica, la sua spiritualità e la sua concezione generale del mondo, s'indugia a dare di quest'ultimo punto un supplemento di prova cioè passa a dimostrare che tutta l'umanità è sottomessa alla legge dello Spirito e della Carne (p. 69-70).

Il risultato più immediato e diretto della venuta dello Spirito Santo nell'uomo è una trasformazione sul piano dell'essere (ontologica) ed è una trasformazione che investe tutto l'uomo concreto. L'opera dello Spirito a sua volta richiede sul piano umano una traduzione: traduzione nell'intelligenza per mezzo di giudizi secondo lo Spirito, nelle facoltà affettive per mezzo di sentimenti in armonia con quelli dello spirito, ecc. (p. 73-74). Questo conduce all'universalismo assoluto delle prospettive cristiane, per cui non si dà separazione tra valori *cristiani e umani*, ma solo tra valori *sacri e profani* che sono entrambi cristiani, nel senso che non sfuggono all'ordine cristiano universale (p. 75-76). Ne consegue che l'opera ontologica dello Spirito sull'uomo dovrà estendersi sino alla sua attività esterna, nel dominio culturale e sociale, e nella storia (p. 92).

Esamina quindi sulla scorta della Scrittura che cosa comporti concretamente e in particolare questo impulso proveniente dallo Spirito, cioè qual è la sua azione nel mondo, e conclude che « il mondo intero è chiamato a divenire simile a Dio »... (p. 94-107).

Infine ferma la sua attenzione sulla *legge dello Spirito* considerata come la legge della storia e dimostra ch'essa esercita una tripla funzione: essa è *criterio, norma d'azione, segno profetico*. A proposito della portata profetica della legge dello Spirito l'autore afferma: « La teologia della storia può dunque avere una portata profetica. Essa spiegherà che nel corso dei secoli futuri lo Spirito segnerà nelle civiltà temporali per mezzo degli uomini, dei valori « spirituali » più stabili di quanto non lo siano gli apporti « carnali » provenienti da Satana e dal peccato. Ed è questo il motivo per cui, in virtù dell'azione provvidenziale — suaviter et fortiter — e senza portare mutamenti

alla natura dei cristiani, un orientamento « spirituale contrasseggerà la storia universale, così come l'idea messianica si incideva nel popolo ebraico attraverso la sua storia, le sue colpe e la sua ostinazione » (p. 94-124).

PAOLO STACUL

Alessandro VI e Savonarola. Brevi e lettere editi a cura della Accademia d'Oropa. Edizioni I. T. E. R. Torino, 1950 pp. 246. L. 1200.

Il recentissimo sodalizio che si denuncia « Accademia d'Oropa » ha iniziato il suo lavoro con la pubblicazione dal titolo *Alessandro VI e Savonarola*. Nella « Presentazione » (F. 9-22) il presidente della Accademia, avv. Venanzio Sella, pone in luce i motivi che muovono il sodalizio ad uscire con questo studio sul Savonarola. Scopo dell'Accademia è di « studiare, valorizzare, rendere efficacemente operanti... le virtù... della civiltà piemontese», quale fu e viene plasmata dal cristianesimo» e benchè il soggetto preso a trattare non appartenga al Piemonte, tuttavia l'Accademia vede nel « Savonarola uno dei più grandi esemplari apostoli ed eroi delle medesime virtù ». Ma la portata del lavoro è d'indole assai più vasta. L'alto valore di attualità che hanno ancora lo spirito e gli insegnamenti cristiani del grande domenicano fanno di lui « un esempio da imitare, specialmente utile alla alta sensibilità dei maestri e dirigenti... sia nel campo laico, sia nel campo ecclesiastico » (p. 11).

La seconda parte, « L'ambiente storico », stesa con misura ed equilibrio fa ad un tempo da inquadramento e da sfondo al dramma savonaroliano (p. 29-51).

La terza parte (pp. 57-153), il corpo per così dire dell'opera, riproduce quindici brevi e lettere riguardanti le relazioni intercorse tra Alessandro VI e il Savonarola: sei di Alessandro VI, otto di Fra Girolamo e una che la Signoria spediti al Papa in difesa dell'« uomo di Dio » il quale con la sua predicazione aveva ricordotto « la città a miglior vita... e massimamente a servire il Dio vivente » (p. 93). Il vantaggio della pubblicazione di questi documenti sta anche nel fatto che sono presentati tradotti in bella forma italiana e inseriti nella cronaca dei fatti sì da esser alla portata non solo degli specialisti, ma altresì del pubblico colto in genere.

Le erudite « Osservazioni » (p. 155-204)

che hanno per iscopo di servire da commento per la retta interpretazione del documento cui si riferiscono sono dovute ai noti studiosi domenicani PP. Enrico Ibertis, Ceslao Pera e Giacinto Scaltriti. Va a loro lode l'aver saputo assolvere questo compito con spirito obiettivo scevro da polemica e con un'erudizione e competenza pari alla loro fama di studiosi, sì da far « capire » al lettore « l'anima del Savonarola e non farne un enigma indecifrabile » (p. 203).

Nell'« Appendice » (pp. 205-245) sono raccolti tre nobilissime attestazioni di eminenti ecclesiastici che esaltano la figura e il pensiero del grande « apostolo della regalità di Cristo ». La prima è la lunga e calorosa lettera che S. E. il card. Fossati dettò come prefazione agli « Atti della settimana per Cristo Re e Savonarola » (1950). In essa l'Ecc.mo porporato riferendosi tra l'altro al dissidio dell'ardente domenicano col Pontefice, non esita ad affermare che « per capire gli ardimenti di questo apostolo adamantino è necessario ricordare che egli è l'ultimo rappresentante di quel medioevo cristiano, che, avendo dato all'Europa la vera rinascenza spirituale e culturale con S. Domenico e S. Francesco, con S. Alberto Magno e S. Tommaso d'Aquino, con S. Antonio da Padova e S. Bonaventura da Bagnorea, con Dante Alighieri e Santa Caterina da Siena, aveva formato e formava uomini profondamente onesti e convinti della verità cristiana, figliamente sottomessi all'autorità della Chiesa con una obbedienza che, alla libertà dei figli di Dio, alleava la interiore docilità agli impulsi superiori dello Spirito Santo, cuore divino della Chiesa santa » (pp. 209). La seconda attestazione, dovuta a Mons. Ferretti, vescovo di Colle Val d'Elsa, già commissario del Santo Uffizio, è una vibrante pagina da lui scritta per il IV centenario della morte del Savonarola. L'Ecc.mo presule pur augurandosi che « un giudizio pubblico della Chiesa » abbia ad esaltare la figura e la vita di questa grand'anima domenicana, conclude umilmente che se un tale giudizio « non fosse secondo quello che finora » egli ha « scritto colla persuasione di dire la verità, non » aspetterà « prove in contrario irrepugnabili, aperte, assolutamente evidenti, ma una semplice parola » gli basterà » (p. 213).

Le coraggiose parole di S. E. Mons. Adazzini, attuale vescovo di Terni, pronunziate in occasione della festa di Cristo Re (1949) nella Chiesa di S. Domenico a Torino, riferentesi al contrasto fra Fra Girolamo e il Pontefice, costituiscono la terza preziosa attestazione. Il brano riportato oltre che

essere in perfetta consonanza col giudizio del venerando vescovo di Colle Val d'Elsa, suo confratello di religione, sta altresì ad esprimere il pensiero degli editori e lo scopo della loro presente pubblicazione.

A questa pubblicazione furon fatti vari appunti, che in sostanza si riducono a questo: essere la pubblicazione in difesa del Savonarola, e aver perciò carattere dichiaratamente apologetico. Riteniamo che questo *difetto* — se così si può chiamare — non diminuisca il pregio dell'opera, che, a nostro parere, ha invece il merito di contribuire a correggere il troppo severo e unilaterale giudizio pronunciato dal Pastor e a collocare nella sua vera luce la figura del grande Domenicano.

P. S.



P. LUDOVICUS J. FANFANI, O. P., *Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis*, ad mentem D. Thomae. - Romae, Libreria Ferrari; 1950-1951. Voll. 4.

La Libreria Editrice Ferrari di Via dei Cestari, 2; Roma, ha pubblicato il pregiatissimo Manuale teorico-pratico di Teologia Morale del P. Lodovico FANFANI, O. P.; già noto assai tra i cultori delle discipline ecclesiastiche, specialmente di carattere giuridico.

L'opera di cui ci occupiamo consta di quattro grossi volumi, di cui il primo tratta dei Fondamenti della Teologia Morale; il secondo della Fede, della Speranza, della Carità e del Diritto e della Giustizia; il terzo della Religione, della Fortezza, Temperanza e degli stati particolari; il quarto dei Sacramenti e delle Indulgenze.

L'Autore, nella prefazione, dichiara di volere evitare i tre inconvenienti segnalati dal Rev.mo P. J. CREUSEN, S. J., nella « Tre giorni » di Chieri del 1948 nella maggior parte dei Manuali di Teologia Morale; cioè: a) il loro *carattere puramente negativo*, limitandosi essi alla sola enumerazione dei peccati e alla determinazione matematica della loro gravità; b) il *difetto di ordine* nella trattazione della materia; c) il *difetto di spirito soprannaturale*.

Il titolo dell'Opera: *Manuale theorico-practicum*, dice chiaramente il metodo usato dall'Autore nel trattare l'immensa e svariatissima materia. Esso non è esclusivamente *positivo*, o *scolastico*, o *casuistico*; ma *misto*. « Principia morum — asserisce l'Autore nei prolegomeni — ex fontibus propriis Theologiae hauriemus, atque tum

ratione, tum experientia conabimur eadem breviter comprobare et illustrare ut ex eis facile descendant regulae practiceae ad christiana vitae, tum quad fugam peccatorum, tum quad praxim virtutum ordinationem ». E che l'Autore sia stato fedele al metodo proposto, si può di leggieri constatare, scorrendo anche solo superficialmente l'opera.

L'Autore appartiene alla grande famiglia domenicana: quindi naturale che egli s'ispiri alla Somma dell'Angelico e la seguia anche nella distribuzione dei trattati. La lunga esperienza dell'Autore nell'insegnamento cattedratico conferisce all'opera semplicità di stile, chiarezza di esposizione, profondità di indagine, costante aderenza alla dottrina di S. Tommaso e copiosa applicazione pratica dei Principi.

L'opera è aggiornatissima e nelle questioni specialmente dibattute ai giorni nostri tiene conto delle varie correnti e degli studi più recenti; il che è di grande aiuto agli alunni.

La Libreria Editrice Ferrari ha saputo presentare l'opera in veste nitida, con varietà di caratteri e ottima disposizione delle questioni, agevolando così lo studio e la consultazione.

Congratulandoci perciò con l'esimio Autore e con la Libreria Editrice Ferrari, auguriamo all'opera una ben meritata diffusione.

SAC. ANDREA GENNARO



BERCHIN-ROSÉ, GUIDO C. M., *Elementi di filosofia VI, Teologia Naturale*. pp. 231. Torino, Marietti, 1951. pp. 231.

Con quest'opera l'A. continua il suo corso di filosofia ad uso dei seminari e persone colte condotto, in lingua italiana, con eccellenti criteri di chiarezza e sodezza di dottrina, non mai disgiunta da una piena e convinta adesione alla migliore dottrina toomistica. Nell'ordine e nella disposizione della materia non si discosta dal metodo tradizionale. La prima parte, come d'uso nei comuni manuali di teologia razionale, è dedicata alle prove dell'esistenza di Dio, la seconda studia la natura e gli attributi della natura divina. La preoccupazione principale dell'A. è quella di rendersi facile, ma pur senza pretese di alta speculazione filosofica, non manca d'avere l'attenzione vigile alle conquiste degli studi toomistici e alle esigenze della mentalità d'oggi.

Il maggior pregio del lavoro rimane sen-

za dubbio quello didattico, fondato su due criteri di sommo valore: anzitutto il continuo richiamo agli altri trattati, nella coscienza dell'unità rigorosa che comanda e deve comandare la sintesi tomistica, in secondo luogo lo sforzo di semplificazione, non fondato come avviene in tanti manuali correnti, nella semplice chiarificazione e semplificazione della formula tecnica, ma piuttosto nella giusta impostazione iniziale dei problemi. Noi crediamo che soltanto su questi criteri sia possibile non soltanto insegnare con frutto ma entusiasmare i nostri alunni dei grandi veri sempre antichi e sempre nuovi presenti nella sintesi scolastica.

LUIGI BOGLIOLO

GIACON CARLO, *Motivi plotiniani*, Padova, Cedam, 1950, pp. 149.

Il P. Giacón S. J. attualmente ordinario di Storia della Filosofia nell'Università di Catania, ha pubblicato questo corso di lezioni su Plotino, tenute nell'anno accademico 1949-1950 nell'Università di Padova. Una rapida ma succosa introduzione mette in forte risalto l'importanza di Plotino nella storia del pensiero e il suo grandioso influsso nei secoli posteriori. I due primi capitoli sono dedicati alla vita e agli scritti di P. con particolare attenzione al contenuto della vita di lui scritta dal discepolo Porfirio. Dopo aver rapidamente delineato l'itinerario dell'ascesa e discesa all'Uno e dall'Uno, il Giacón indugia con dovizie di osservazioni nella considerazione dei motivi centrali della filosofia plotiniana, seguendo la linea ascensionale: la materia, l'anima, il Nous, l'Uno, la catarsi, l'estasi. Ottimo metodo che oltre gli altri vantaggi ha quello di rendere facile la comprensione della complessa sintesi che conclude la filosofia classica. Senza perdersi in inutili divagazioni speculative, il G. ci delinea una ricostruzione vigorosa, coerente, equilibrata, e soprattutto cristallina nella sua limpidezza, caratteristica quest'ultima che è sempre presente in tutte le opere del Ch.mo Professore. Tra le tante monografie di Plotino questa ha certamente molti vantaggi di indole teorica e didattica ed è indispensabile per tutti quelli che vogliono prendere contatto con il grande filosofo nella luce della filosofia perenne.

LUIGI BOGLIOLO

ALFRED SAUVY, *Théorie générale de la population*. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine). Vol. I: *Économie et Population*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952, pp. 359.

Un volume come questo meriterebbe non una semplice presentazione, come sarà la nostra, ma un vasto resoconto critico che non ci sarà possibile tentare.

L'Autore, Presidente della Commissione della Popolazione alle Nazioni Unite e Direttore dell'Istituto Nazionale di Studi Demografici, è forse lo specialista più quotato in materia. Egli, « dall'osservazione sistematica continua delle statistiche settimanali della disoccupazione durante parecchi anni », è stato portato ad una revisione profonda delle teorie correnti sull'evoluzione del numero dei disoccupati; e dalla riflessione su questa « indisciplina dei fatti nei riguardi delle idee tradizionali », è stato indotto a stabilire una nuova teoria della popolazione, che postulerebbe, logicamente, una nuova dottrina generale dell'equilibrio economico.

In questo primo volume, l'A. — che vuol ridare, specialmente agli economisti, il senso dell'importanza del fattore *popolazione* — considera le questioni della popolazione dal punto di vista *economico*, mentre un secondo volume sarà consacrato prevalentemente agli aspetti *sociologici*. La divisione ha il vantaggio di permettere una considerazione più accurata dei due aspetti. Ma l'A., che sempre ha coscienza dei limiti della sua opera, confessa che una loro separazione totale non è possibile; e, in ogni caso, anche in questo volume, dove l'analisi degli aspetti economici del problema avrebbe potuto portare e considerazioni di tipo freddamente utilitario, è viva la preoccupazione di non « meccanizzare totalmente l'uomo ». L'economista rimane *uomo* (anche se non *cristiano*).

E questo è tanto più apprezzabile se si tiene conto dei problemi formidabili che affronta (quali: la popolazione « ottima » - malthusianesimo e popolazione - progresso tecnico e pieno impiego - zone depresse - emigrazioni - costo della formazione di un uomo - costo della lotta contro la moralità, ecc.). È troppo di moda oggi, tra gli economisti, affrontare simili problemi con la « mentalità da contabile » che cerca solo giustificazioni economiche all'agire individuale e sociale. Più signifi-

cativa, dunque, l'energica reazione « umanitaria » (anche se, ci pare, di colorazione socialista) dell'A., che ci auguriamo ripresa e rinforzata, nel secondo volume, da considerazioni sociologiche di ispirazione, almeno sostanzialmente, cristiana.

In ogni caso, questo volume potrà essere letto con grande interesse non solo da economisti e politici, ma anche da moralisti e uomini d'azione che possono essere tentati di portare un giudizio troppo facile e quindi superficiale su quei problemi vitali, senza sospettare di quali complicazioni economico-sociali essi siano carichi.

L'apparato statistico e grafico che accompagna i ragionamenti non dovrebbe far gran difficoltà anche ai non matematici che sian ben decisi a captare la parola preziosa che l'A. è obbligato a rivestire sovente di forme matematiche.

P. G. GRASSO



Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae quas ad fidem manuscriptorum edidit Augustinus Deneffe S. J. Editio secunda, aucta et emendata quam curavit Henricus Weisseiler S. J. (Fasc. IX Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia - Series scholastica. Edita curantibus J. Koch et Fr. Pelster S. J.). Verlag Aschendorff, Münster, Westfalen, 86 Seiten, 1952, DM 2, 75.

Mit dem vorliegenden Heft wird die durch M. Grabmann und Fr. Pelster begründete Sammlung der « Opuscula et textus » wieder aufgenommen. Man hat dazu eine Neuauflage der Quaestiones zur Himm

melfahrt Mariens als zeitgemäßes theologisches Thema gewählt. Denn die Forschungen der letzten Jahre haben deutlich ergeben, dass die beiden hier veröffentlichten Disputationen die ältesten sind, die wir bisher kennen. So bilden sie ein wichtiges Glied in der Tradition des jüngst definierten Mariendogmas. Nach der Jahrhundertelangen Weitergabe der Gedanken, wie sie in den ps.-augustinischen und ps.-hieronymianischen Schriften niedergelegt waren, ist hier der neue Versuch unternommen, die Konvenienzgründe für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel fortzuführen und weiterzudenken auf Grund der theologischen Gesamtlehre, vor allem auch der Christologie. In der zweiten der veröffentlichten Abhandlungen ist ferner das erste Abtasten spürbar, die durch die neue aristotelische Philosophie angeregte Vertiefung der spekulativen Durchdringung der Gründe wirksam werden zu lassen. So sind die beiden Abhandlungen ein Zeichen für das von Pius XII. in seiner apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* dargelegte Streben der Zeit, « die göttlich geoffneten Wahrheiten mehr zu durchdringen und den Einklang darzustellen, der zwischen theologischer Ratio und Glauben besteht ». Die Neuausgabe hat diese Untersuchung für Seminarübungen dadurch erleichtert, dass sie in der Einführung eine neue dogmenhistorische Darlegung über die Stellung der beiden Pariser Lehrer gab. Auch hat sie in den bedeutend erweiterten Anmerkungen der Ausgabe die zeitgenössischen Theologen reich zu Wort kommen lassen. Das marianische Gut der Zeit tritt so in den einzelnen Fragen deutlich in seiner Einheit und Verschiedenheit hervor. Man sieht das Denken der Zeit über das Geheimnis besonders an der Pariser Universität in den entscheidenden Jahren 1246-1276. So wächst ein inneres Verständnis auch für uns.

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — Imprimatur: Mons. LUIGI COCCOLO, Gen. Vic.

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.

SCUOLA TIPOGRAFICA SALESIANA - TORINO, 1952 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640

PREMIO IN FILOSOFIA « CONVEGNI DI GALLARATE »

Il Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate istituisce il Premio in filosofia « Convegni di Gallarate », indivisibile e annuale, di L. 300.000, intitolato alla signora Stella Casazza Castelli, defunta consorte del signor Francesco Castelli di New York, oblatore del Premio. Il Premio è destinato ad un lavoro inedito di discipline filosofiche, libero da ogni vincolo di contratto editoriale, ma approntato per la stampa, che sia, per la severità dell'indagine e la maturità del pensiero, un contributo effettivo al progresso degli studi filosofici. Al Premio possono concorrere i cultori italiani di discipline filosofiche, non titolari di cattedra universitaria. Il Premio verrà assegnato in occasione del Convegno annuale di Gallarate. L'assegnazione sarà deliberata dal Comitato promotore dei Convegni, costituito in Commissione giudicatrice. Il lavoro, in tre copie dattiloscritte, contrassegnate da una sigla, dovrà essere inviato, entro il 30 giugno di ogni anno, alla Segreteria generale del Centro, via Donatello 16, Padova, accompagnato da una busta sigillata contenente nome, cognome, sigla e indirizzo dell'autore. In via transitoria, per il corrente anno 1952, il lavoro dovrà essere presentato entro il 31 ottobre, e il Premio verrà assegnato entro il 31 dicembre.

ENCICLOPEDIA FILOSOFICA

Il Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate annuncia che, dopo l'assiduo e accorato lavoro di un biennio per la compilazione dello schedario, sono già state distribuite ai Collaboratori le voci del I volume della grande *Enciclopedia filosofica*, per concetti e autori, che uscirà in 4 volumi, in 4°, di circa 1000 pagine ciascuno, con lo scopo preciso di esporre la teoria e la storia della filosofia in modo scientifico, obiettivo e critico, come conviene alla trattazione della disciplina che riguarda i problemi essenziali alla vita dello spirito. Non occorre rilevare l'eccezionale importanza dell'opera, che unitamente alla *Bibliografia filosofica italiana 1900-1950* (Roma, Edizioni Delfino), e alla *Bibliografia filosofica annuale*, continuazione della precedente (Milano, Editore Marzorati), colma una grave e lamentata lacuna esistente tra le pubblicazioni filosofiche italiane.

Comitato direttivo: Proff. Battaglia, Guzzo, Padovani, Sciacca, Stefanini.

Segretario del Comitato: Prof. Giacon.

Direttori di Sezione:

Prof. Sciacca per la gnoseologia, la metafisica e la filosofia delle scienze

Prof. Stefanini per l'estetica

Prof. Battaglia per l'etica e la filosofia del diritto, dell'economia e della politica

Prof. Padovani per la filosofia della storia e della religione

Prof. Calò per la psicologia e la pedagogia

Prof. Gentile per la storia della filosofia orientale e antica

Prof. Giacon per la storia della filosofia patristica e medievale

Prof. Pareyson per la storia della filosofia moderna e contemporanea.

Segretario di Redazione: Prof. Moschetti.

LIBRI RICEVUTI

- M. DAFFARA O. P., *Dio. Esposizione e valutazione delle prove*, ed. 2. — Torino, S. E. I., 1952, pp. 432, L. 1400.
- Os *Salmos*, trad. per P. Ernesto Vogt S. I., Reitor do Pont. Inst. Biblico. — San Paolo (Brasile), « Liga de Estudos Bíblicos », 1951, pp. 376.
- G. ROVEA, *Filosofia e Religione in A. Rosmini*. — Domodossola-Milano, S.A.L.E., « SODALITAS », 1952, pp. 175, L. 600.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cura P. R. Cai, O. P., ed. V. — Taurini-Marietti, 1952, pp. 542, L. 2000.
- José M. DIEZ-ALEGRIA, S. I., *El desarollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*. — Barcellona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. « Luis Vives » de Filosofia, 1951, pp. 285.
- MONS. F. OLGIATI, *La Pietà Cristiana*, ed. IV. — Milano, « Vita e Pensiero », 1952, pp. 450, L. 1000.
- GUALTERI CANCELLARII et BARTH. DE BONONIA O. F. M.. *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*. — Monasterii, typis Aschendorff, 1952, pp. 85.
- E. CAPPELLINA, *Sulle vie dell'assurdo*. — Alba, ed. Paoline, 1952, pp. 260.
- HONORATUS TESCARI, *De Tertulliani doctrina quae ad Angelos spectat adnotatiuncula*, estratto dai « Fontes Ambrosian », XXVI. — Miscellanea Galbiati, vol. II, 1951, Milano, Biblioteca Ambrosiana, pp. 18.
- L'Assomption de Notre-Dame, Textes choisis et présentés par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Bertrand moines bénédictins. — Paris, Plon, 1952, pp. 428, fr. 900.
- D. VALENTINO DEL MAZZA, *La Famiglia nel pensiero di Pio XII*. — Alba, ed. Paoline, 1952, pagina 232, L. 500.
- FRANCESCO OLGIATI, *Il Sillabario della Teologia*. — Milano, « Vita e Pensiero », 1952, pp. 471, L. 1000.
- ROBERT PERROUD, *Tra Baudelaire e Satre*. — Milano, « Vita e Pensiero », 1952, pp. 266, L. 800.
- SILVIO RIVA, *La Didattica sacramentale nella catechesi del ragazzo*. — Milano, « Vita e Pensiero », 1952, pp. 157, L. 500.
- VIRGINIA PAGANI, *La Storia degli Apostoli*. — Assisi, Edizione Pro Civitate Christiana, 1952, pp. 209, L. 500.
- LOUIS CREUS VIDAL, *Le problème de l'évidence de la religion*. — Barcelone, 1951, pp. 123.
- Pio XII, *Discorsi e Radiomessaggi*, Vol. XIII, dal 2 marzo 1951 al 1 marzo 1952. — Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1952, pp. 576, L. 2000.
- L'Attività della Santa Sede nel 1951, Pubblicazione non ufficiale. — Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1952, pp. 465 con 128 tavole f. t. in due edizioni: italiana, francese, L. 2000.
- LUCIANA FRASSATI, *La carità di Pier Giorgio*. — Alba, Edizioni Paoline, 1951, pp. 262.
- Lettere di Pier Giorgio Frassati, a cura di Luciana Frassati. — Roma, Editrice Studium, 1950, pp. 337.
- P. L. DOMENICO TRICERI, *Armonie e meraviglie della natura*. — Alba, Edizioni Paoline, 1951, pp. 262, L. 900.
- FERRUCCIO PIGGIOLE, *Il pensiero religioso di Francesco Petrarca*. — Alba, Edizioni Paoline, 1952, pp. 220, L. 450.
- D. PILLA, *Leonardo da Vinci*. — Alba, Edizioni Paoline, 1952, pp. 246, L. 550.
- ANTONIO SURACI, *Arnaldo da Brescia*. — Torino, Elle Di Ci, 1952, pp. 126.
- GIORGIO DEL VECCHIO, *La verità nella morale e nel diritto*. — Roma, Editrice Studium, 1952, pp. 81, L. 350.
- CARMELO COTONE, *L'ambiente*, Esplorazione e studio dell'ambiente da parte del fanciullo. — Angelo Signorelli Editore, Roma, 1951, pp. 139, L. 600.
- LAMBERTO BORGHESI, *John Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti*, (Coll. Educatori antichi e moderni). — « La Nuova Italia » Editrice, Firenze, 1951, pp. 269.
- HANS AEBLI, *Didactique psychologique, Application à la didactique de la psychologie de Jean Piaget*, (Coll. Actualités Pédagogiques et Psychologiques). — Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1951, pp. 163, 6 fr. sviz.